Las de Bogdanov son ideas ya antiguas y, sin embargo, de gran actualidad polémica hoy. Sus controvertidas tesis en torno a una cultura y un arte de clase —proletaria—, surgidas en el seno del movimiento revolucionario de 1918, se orientan en un sentido muy claro: la necesidad de cambiar el mundo, no sólo transformar el sistema económico, sino configurar una sociedad distinta.

Bogdanov

El arte y la cultura proletaria

06-04

Traducción: Ema Rosa Fondevilla

© *Alberto Corazón, editor. Comunicación. Madrid, 1979*
Roble, 22. Madrid-20. Teléfono 270 43 78
I.S.B.N.: 84-7053-209-X
Depósito legal: M. 35.468-1979
Printed in Spain - *Impreso en España*
Talleres Gráficos Montaña
Avda. Pedro Díez, 3. Madrid-19

Indice

Pág.

INTRODUCCION 11

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICION 17

PRIMERA PARTE: ARTE PROLETARIO 21

1. ¿Qué es la poesía proletaria? 23
2. Acerca de la herencia artística 43
3. Crítica del arte proletario 59

SEGUNDA PARTE: LA CULTURA PROLETARIA .. 77

4. La ciencia y la clase obrera 79
5. Un ideal de educación 85
6. Métodos de trabajo y métodos de conocimiento 95
7. La universidad proletaria 113

APENDICE: EMPIRIOMONISMO 141

NOTA BIO-BIBLIOGRÁFICA 187

Introducción

Son las de Bogdanov ideas ya antiguas y son, sin embargo, ideas de gran actualidad polémica hoy. Sus tesis en torno a un arte y una cultura de clase, del proletariado, nacen en el seno de ese momento de gran fecundidad que fue el movimiento revolucionario a partir de 1918 y durante la primera mitad de la década de los años veinte, al que Comunicación *le ha dedicado considerable atención en sus publicaciones. Las ideas en torno a la posibilidad misma de una cultura de clase son recibidas, cuando menos en la actualidad, con un recelo considerable y, la mayor parte de las veces, drásticamente rechazadas. La sombra del dogmatismo aletea en todo aquello que sugiere cultura de clase. Sin embargo, nada más lejos del dogmatismo que el mundo en que el* Proletkult *pudo ejercer su actividad, y nada más lejos del dogmatismo que muchas de sus tesis fundamentales, manifestación de las cuales son, por ejemplo, las palabras de Bogdanov contra el arte panfletario. Tampoco hay duda, por otra parte, que Bogdanov y el* Proletkult *resisten una lectura dogmática, e incluso que no es difícil espigar entre sus afirmaciones las que pueden fundamentarla, pero pensamos que esa es una mala lectura, simplificatoria.*

Aún más, esa interpretación del Proletkult *es la que rápidamente terminó con el movimiento y con el mismo arte proletario, sustituyéndolo por el realismo burocrático que Zdhanov acaudillara. Injusto sería que hoy leyéramos a Bogdanov a través de fórmulas zdhanovistas, aunque mucho me temo que difícilmente se evitará ese tipo de lectura en un medio cultural que, como el nuestro, se preocupa mucho más por los rótulos y las palabras que por la complejidad del pensamiento que éstas vehiculan. En la esperanza de que es necesario recuperar semejante complejidad editamos ahora, a contrapelo, a Bogdanov.*

No será excesivamente aventurado decir que las ideas del Proletkult, *de los comunistas-futuristas, de Maiakovski, constructivas y productivistas, etc., tuvieron un* revival *considerable en torno —y no tras— a 1968. Si 1968 es una fecha clave, lo es porque en aquellos acontecimientos —y no sólo en los parisinos— destacó por encima de todas una reivindicación: cambiar el mundo, crear un*

mundo —y no sólo un sistema económico— nuevo. Cambiar las relaciones entre las personas y de las personas con las cosas, terminar con las relaciones de dominación, tales eran algunos de los presupuestos fundamentales. Nada tiene de raro que «resucitasen» los revolucionarios de 1920. Maiakovski, como Tatlin y Rodchenko, como Bogdanov y Meyerhold, estaban dispuestos a construir ese mundo nuevo. En 1968 sentíamos nostalgia de todos ellos... y hoy continuamos sintiéndola, a pesar de que sean muchos los que maldigan sus textos.

Después, el consumo se engulló la utopía y los «nuevos intelectuales», también entre nosotros, proclaman la inanidad, cuando no lo negativo, de todos esos textos. No sé si fue el fracaso de aquellos ímpetus lo que nutre la mala conciencia con que esa inanidad se señala. También nosotros participamos del fracaso: el mundo que venía tras la muerte de Franco se parecía más a la tantas veces vituperada sociedad de consumo que a la esperada buena nueva de la ruptura.

Pues bien, me resisto a, aceptando esa presunta inanidad, considerar la lectura de Bogdanov como un simple deber histórico, cuestión de cultura general. Prefiero que sea una provocación. Tiene bastantes elementos para serlo: habla de un arte de clase y también de una ciencia de clase, habla de ciencia burguesa y ciencia proletaria, y este quizá sea el punto más escandalosamente conflictivo de sus teorías. Pero el conflicto no pareció asustar nunca a Bogdanov —que lo suscitó ya nada menos que con Lenin—, el más execrado por los «nuevos intelectuales». Las resonancias estalinistas de esos conceptos son lo suficiente grandes como para no insistir en ellas. Baste decir que Bogdanov no se movía en semejante perspectiva y que el posterior reclamo de la ciencia obrera o proletaria es, respecto de sus tesis, una mistificación bien simplista.

Pero no me interesa aquí entrar en un discurso histórico dedicado a eximir de culpas al autor. No cabe duda de que las tiene y que sus teorías sobre la ciencia burguesa y proletaria admiten la lectura dogmática. Ahora bien, esa no es la única ni quizá la más ajustada de las lecturas. Y, por otra parte, no es suficiente con decir: en esto se equivocó, nada tiene que ver el marxismo con esto.

Algo tiene que ver cuando ha preocupado y preocupa a individuos y colectividades. El tema de la condición de clase de la cultura no es un tema accesorio o subsidiario del pensamiento marxista, mira bien lejos: a la construcción de esa realidad nueva a la que antes me refería, que fue el gran tema de la vanguardia revolucionaria. Hay un punto revelador y posiblemente contradictorio en Bogdanov:

cuando hoy calificamos al arte o la ciencia con adjetivos como el de burguesa u obrera, inmediatamente pensamos en el dogmatismo y la esterilidad. Una ciencia proletaria, se dice, sería una actividad unilateral que no conduciría más que al autoritarismo y al dogmatismo. La hipótesis en que se mueve Bogdanov es bien diferente y, por ello, nos resulta a nosotros contradictoria: piensa que para salir del dogmatismo hay que escapar a la burguesía, sólo así puede lograrse renovación y cambio.

Nada más lejos de mi propósito que reivindicar de nuevo apelativos como ciencia burguesa o arte proletario. Pertenecen ya a una historia que se ha encargado de enterrarlos. Pero constatar ese entierro no implica resolver el problema que peñsaron haber dejado resuelto.

El hueco que deja su abandono no se llena negando su existencia y el balbuceo de Bogdanov sobre la sociedad futura puede ser un buen recordatorio para el lector. No es fácil desembarazarse de la cuestión, y por eso sale una y otra vez: ¿cuál es la condición de clase de la cultura? o, dicho de otra manera, debemos aceptar la fórmula «la cultura dominante es la de la clase dominante». Proyectado el tema sobre el futuro, no ofrece menos dificultades: ¿será una cultura de clase la que abra paso a ese nuevo mundo que hemos de construir?

Frente a la cultura de clase resulta normal reivindicar la cultura de todos, siguiendo una inspiración, por otra parte, bien leninista. Las tesis de Bogdanov se configuraron en una perspectiva histórico-política muy concreta —la dictadura del proletariado— que ahora tiene poca vigencia. Hoy se piensa en la alternativa democrática, sin adjetivos, y, consecuentemente, en la cultura democrática. El asunto no es nuevo y tiene ya en el marxismo una relevante elaboración. Los planteamientos de Gramsci, por ejemplo, resitúan concepciones en torno al proletariado que, en las formaciones sociales del capitalismo avanzado, pueden resultar un tanto ingenuas. Pero esta resituación no altera la cuestión principal: el papel de clase de la cultura y de los aparatos de producción cultural. En este punto, a pesar de las diferencias, Gramsci enlaza con los revolucionarios de los años veinte y establece un corte radical con la socialdemocracia.

Nuevamente deseo insistir en un punto, ese corte no es sino la conciencia de un problema: ¿cuál es la posibilidad de construir un mundo nuevo sin una verdadera ruptura cultural? No sé si la aplicación de los principios del Proletkult —o de los constructivistas y productivistas, de los comunistas-futuristas, etc.—, en la URSS hubiera conducido al hombre nuevo, pero sí sabemos adónde condujeron, en este campo, los del zdhanovismo. La absorción de la cultura burguesa, el legado de nuestra civilización, no condujo a una

cultura nueva, sino al burocratismo. Cierto es que tampoco el populismo ha ido, entre nosotros, mucho más lejos, convirtiéndose finalmente en lo que era ya desde sus comienzos una forma burguesa de cultura. El «bogdanovismo» no es una alternativa útil, pero su óptica sí es la óptica de una alternativa: aquella en la que la utopía, lejos de la etérea rebelión universal, se liga a lo concreto de una clase. Esa conexión es la posibilidad y condición misma de la realización de la utopía.

Comunicación

Nota sobre la presente edición

Recogemos aquí un conjunto de textos aparecidos inicialmente en la revista del Proletkult, Cultura proletaria, *que resumen las ideas centrales de Bogdanov en torno al arte y la cultura, así como, en apéndice, el prefacio al libro III de* Empiriomonismo, *una de las obras filosóficas fundamentales del autor, quizá la más conocida por las críticas que de Lenin recibiera.*

Nos hemos guiado básicamente por la edición francesa de Henri Deluy y Dominique Lecourt, La science, l'art et la classe ouvrière *(París, Maspero, 1977), así como —para las referencias bio-bibliográficas— por el núm. 59 de la revista* Action Poètique, Proletkult/Littérature proletarienne/Russie-URSS 1905-1934 *—de título excesivamente ambicioso para el contenido que ofrece—. El lector interesado en la época y los movimientos de la vanguardia soviética puede acudir al volumen colectivo* Constructivismo, *editado en la serie A, de* Comunicación, *el año 1973.*

EL ARTE
Y LA CULTURA
PROLETARIA

Primera parte

Arte proletario

I

¿Qué es la poesía proletaria?

I

Ante todo, la poesía proletaria es *poesía,* un género bien determinado del arte.

No hay poesía, ni arte en general, sin *imágenes vivas.* Enunciar en pulidos versos la tabla de multiplicación o las leyes de la física sin otro contexto no es poesía, ya que los conceptos abstractos no son imágenes vivas.

Tampoco hay poesía, ni arte en general, sin *armonía* en la combinación de las imágenes, sin correspondencia ni lazo entre ellas, sin lo que se denomina «organización». Si, por ejemplo, los personajes descritos no están vinculados por una unidad de plan, o si están distribuidos al azar, sin orden, no componen un cuadro y no puede hablarse de pintura.

Hace algunos meses aparecieron en un periódico algunos versos que comenzaban así:

«¡Guerra hasta la victoria, guerra sin fin!
¡Gritan en un arrebato los bolsillos del comerciante,
la sangre de las víctimas no es cosa que le incumba,
es preciso terminar la guerra con beneficios
el industrial, con los bolsillos llenos,
también engaña conscientemente a los obreros!», etc.

La redacción cometió un crimen al imprimir esos versos; crimen contra el lector y crimen contra el autor, un obrero común, sincero y honesto, que simplemente no sabía lo que es la poesía. Digamos que en ella no hay imágenes vivas: «es preciso terminar la guerra con beneficios», «el industrial engaña conscientemente a los obreros», y digamos también que las imágenes se oponen de una manera violenta: los bolsillos «gritan» y además «en un arrebato». Es como si

deliberadamente se hubiese escrito un ejemplo de lo que es contrario a la esencia del arte.

Es preciso saber y recordar esto: el arte es la organización de imágenes vivas; la poesía es la organización de imágenes vivas bajo una forma verbal.

II Sobre el origen de la poesía

El origen de la poesía es el mismo que el del discurso humano en general.

Los gritos involuntarios que los esfuerzos del trabajo arrancaban a los hombres primitivos —*los gritos de trabajo*— fueron los embriones de las palabras, el primer medio para designar algo, comenzando por las acciones en el curso de las cuales nacieron. Este medio era natural y comprensible para todos. Estos mismos gritos de trabajo se convirtieron en los embriones de la *canción de trabajo*.

Esta canción no era un simple pasatiempo, una diversión, en el trabajo común unía los esfuerzos de los trabajadores dando a sus gestos unidad, cadencia y cohesión. Así, pues, era un *medio de organización* de los esfuerzos colectivos. En la actualidad todavía conserva esta significación.

En el canto de batalla que se desarrolla más tarde, la significación organizativa se matiza. Por lo general, se cantaba *antes* de la batalla, forjando una moral común a los hombres en un *sentimiento colectivo,* condición fundamental para una acción unánime y coordinada en el curso del combate. Es, por así decirlo, la organización de las fuerzas de la colectividad a la vista de la difícil tarea que la esperaba.

La segunda raíz de la poesía es el mito; además, de una manera general, es el origen del *saber*.

Inicialmente, las palabras designaban acciones humanas. Sólo mediante estas palabras las gentes podían darse a conocer los acontecimientos y las acciones de la naturaleza y de sus fuerzas elementales. Es así que en todas las narraciones o descripciones, incluso en las más elementales, la naturaleza se humanizaba inevitablemente. Ya fuese que hablase de un animal, de un árbol, del sol o de la luna, de un río o de un arroyo, era como si por todas partes se hubiera tratado del hombre: el sol «marcha» por el cielo: por la mañana «se levanta», por la noche «se va a dormir»; en invierno «está enfermo», «adelgaza»; en la primavera «se restablece», etcétera. Esta transferencia involuntaria de conceptos, de lo humano a lo elemental, se llama «metáfora de base». Sin ella, el pensamiento no hubiera podido

comenzar su trabajo sobre el mundo extra-humano que lo rodea, no hubiera podido fundamentar el conocimiento.

Más tarde, el pensamiento asumió poco a poco la diferencia entre sí mismo y el mundo exterior, se liberó de la metáfora de base, en particular tras haber elaborado nombres para los *objetos*. Pero, en el fondo, todavía está lejos de liberarse totalmente de esta metáfora. Así, la palabra «mir» [1], por ejemplo, es uno de los restos de la metáfora, porque significa, hablando con propiedad, comunidad, colectividad humana. Y, en la poesía, el papel de la metáfora fue siempre, y lo sigue siendo todavía, considerable: la humanización de la naturaleza es un procedimiento poético esencial.

Así, pues, en el mito primitivo no había nada de ficción. Cuando el padre transmitía a sus hijos lo que él mismo sabía por experiencia acerca del destino variable del sol durante su ciclo anual, este curso de astronomía primitiva tomaba siempre la forma de un relato de las aventuras de un hombre fuerte y bueno en lucha contra fuerzas enemigas que o bien huían ante él o bien le infligían derrotas y heridas, dejándolo sin fuerzas, etcétera. A partir de esto se desarrollarían más tarde los mitos poéticos: entre los babilonios el del héroe Gilgamesh, y entre los griegos el de Hércules. Cuando un hombre enseñaba a otro menos experimentado que los cuerpos de los muertos son malsanos para los vivos, que traen enfermedades e incluso la muerte, nacía un relato sobre los cadáveres malvados, su hostilidad para con los vivos, a partir del cual se formaron más tarde los mitos de los vampiros. En ese entonces era la única forma posible de transmisión del saber con que contaba la sociedad.

Poesía, prosa, ciencia, todo echó sus bases en el embrión indeterminado del mito primitivo. Pero el sentido concreto de este mito, su significación para la sociedad, son muy precisos. A pesar de todo volvió a ser un instrumento de transformación de la vida social y de la vida de trabajo de los hombres.

¿Por qué se reúne y se transmite a la sucesión de generaciones el saber de los hombres sobre sí mismos, sobre la vida y sobre la naturaleza? Para tener en cuenta este saber, para dirigir y unir, de manera general para *organizar* los esfuerzos prácticos de las personas *sobre la base de este saber*. El mito solar inicial, descripción de la alternancia de las

[1] Mir: *en la antigua Rusia, comunidad campesina. En ruso, esta palabra significa también: el mundo, la paz. (N. del T.)*

estaciones, guiaba el ciclo de los trabajos agrícolas, pero también la caza, la pesca, todas aquellas actividades cuya organización descansa sobre una repartición estacional del trabajo, sobre una «orientación temporal». El mito de los muertos llevaba a medidas higiénicas relativas a los cadáveres: por ejemplo, enterrarlos a suficiente profundidad, de las habitaciones, etcétera. El saber primitivo, poético, ya desempeñaba en las prácticas de entonces el mismo papel organizador que las ciencias exactas más recientes en la producción contemporánea.

III

¿Cambió después en el fondo la significación vital de la poesía?

Recordamos lo que fue la poesía de Homero o de Hesíodo para la antigua Grecia: el medio de educación más importante. ¿Y qué es la educación? Es el trabajo organizativo de base que introduce nuevos miembros en la sociedad.

Una larva humana se eleva y se cultiva con vistas a convertirse en un eslabón útil y vivo del sistema de las relaciones sociales, con vistas a ocupar su lugar y cumplir su tarea en el proceso social general. La educación organiza la colectividad humana de la misma manera que la instrucción militar organiza el ejército mediante el orden y la disciplina.

Nuestros teóricos, que de acuerdo con la tradición aristocrática y en parte burguesa consideran el arte como un «ornamento de la vida», como una especie de lujo, no comprenden hasta qué punto se contradicen cuando le reconocen una significación educativa, es decir, una significación práctica y organizativa.

Existen dos teorías burguesas: el «arte puro» y el «arte cívico». La primera afirma que el arte *debe* ser una meta en sí mismo; *debe* estar libre de intereses y de aspiraciones propios de la lucha práctica de la humanidad. La segunda piensa que *debe* trasladar a la vida las tendencias progresistas de esta lucha. Nosotros debemos rechazar ambas teorías. Examinemos en primer lugar qué *es* en realidad el arte en la vida de la humanidad. Esta organiza sus fuerzas en total independencia de las tareas cívicas que se le imponen o no. No hay necesidad de vincularlas al arte; para él sería una molestia inútil y perjudicial para su cualidad artística: el pintor es capaz de organizar mucho más armoniosamente las imágenes vivas cuando lo hace libremente, sin coacciones ni señalamientos. Pero es en vano prohibir que el arte se haga cargo de los temas políticos, combativos desde el punto de vista social: su contenido es la vida *toda,* sin límites ni prohibiciones.

La poesía lírica es la que pasa por ser el dominio más «puro» de la poesía, el arte de los estados de ánimo personales, de las emociones, del sentimiento. ¿Es posible creer en su poder para organizar socialmente las cosas o las personas?

Si la poesía lírica expresara solamente las emociones personales del artista, y nada más, sólo sería comprensible e interesante para él, no sería arte. Su sentido reside en reproducir un estado de ánimo común a personas diversas, pero cuyos impulsos anímicos son similares. Al develar y hacer intangible a las personas este fondo común, el poeta las une de manera indivisible y las suelda por la unidad de la comprensión mutua de sus sentimientos, por esta «simpatía» que despierta en todos ellos. Y, al mismo tiempo, el poeta *educa* esa parte del alma en una dirección que les es común, que profundiza y amplía su intimidad de sentimientos, que refuerza la solidez de su vínculo de clase, de grupo social. Esto prepara y desarrolla la posibilidad de acciones coherentes concertadas; es decir, que también así, como antes dijimos respecto del canto de batalla, se trata de una cierta organización previa de las fuerzas de la colectividad para todas las manifestaciones de la vida común, de la lucha común.

Y esta poesía que describe la vida como una epopeya, un drama, una novela, es, por su significación organizativa, similar a la ciencia; sirve para dirigir, sobre la base de la experiencia pasada, la constitución de las relaciones mutuas entre los hombres. Así, pues, los poemas épicos dan ejemplos vivos de acciones de masa, ejemplo de vínculos entre los «héroes» o los «jefes» y la «multitud» que marcha tras ellos, ejemplos de lucha y de reconciliación de las fuerzas colectivas del pueblo, etcétera. La mayor parte de las novelas, sobre todo en lo que tienen de más novelesco, proporcionan, a través de diversos ejemplos concretos, la solución para un solo tipo de problema: el modo en que, a partir de individualidades masculinas y femeninas situadas en condiciones diferentes, se constituyeron las organizaciones elementales, la familia, cómo tuvo lugar la adaptación de los diferentes individuos a sus semejantes y al medio social. La acción dramática expone conflictos de organización y su solución, etc. En nuestra época es poco probable que la poesía y la literatura en general no sean, al menos

para la población de las ciudades, el medio de educación más frecuentado y significativo; es decir, el medio para insertar la personalidad en el sistema de las relaciones sociales.

La sociedad contemporánea está dividida en *clases*. Se trata de comunidades divididas por numerosas contradicciones concretas, y por ello separadas, con medios disímiles, dirigidas una contra otra. Naturalmente, sus instrumentos organizativos —las ideologías— son diferentes y distintas; en muchos casos no sólo no tienen nada en común, sino que son directamente incompatibles. Esto tiene que ver también con la poesía; en una sociedad de clases es poesía de clase: poesía señorial, campesina, burguesa, proletaria.

Entendámonos bien, no es preciso en absoluto comprender esto en el sentido de que la *poesía defendería los intereses* así, especialmente en la poesía política y cívica, pero es relativamente raro. En general, su carácter de clase es mucho más profundo. Consiste en que el poeta *se atenga a las posiciones* de una clase determinada: él ve el mundo con los ojos de esta clase, piensa y siente como lo hace naturalmente esta clase según su naturaleza social. Bajo el autor-personalidad se oculta el autor-comunidad, el autor-clase, y la poesía es una parte de su conciencia de sí.

Es posible que el autor-personalidad no piense en absoluto en ello, que ni siquiera lo suponga. A menudo las obras mismas no contienen indicación directa alguna, ninguna mención de su origen de clase. Tenemos, por ejemplo, la poesía lírica de Fet [2]. En esta bella poesía, las apariciones de la naturaleza viva se expresan elegantemente en las palabras que emplea el poeta con un espíritu refinado; a primera vista, esta poesía parece un ejemplo de «arte puro», ajeno a todo trasfondo social. Ahora bien, incluso antes de la introducción del marxismo en Rusia ya había quienes afirmaban que se trataba de la poesía «de barine» [3]. Poesía «de barine», dicho de otra manera, poesía señorial, engendrada por los estados de ánimo, la situación, las formas de existencia y los pensamientos de una casta-clase bien definida de nuestro país. Y esa es precisamente la realidad.

Ese desapego profundo y total de toda fuente material, económica, prosaica que respira la poesía de Fet sólo era

[2] *A. Fet (1820-1892): poeta ruso, hijo de terrateniente, Fet eligió la carrera militar, y a partir de 1850 se retiró a sus tierras. Se le vincula a la corriente de «el arte por el arte». (N. del E.)*

[3] *Barine: término ruso que significa señor. (N. del T.)*

posible para elementos realmente nobles, señoriales, cada cual con más desapego de la producción. La propia burguesía entonces en pleno desarrollo, preocupada por el beneficio y la competencia, impregnada de una atmósfera mercantilista, no podía cultivar tales refinamientos de sensaciones y de sentimientos: fuera de eso era fundamentalmente ciudana y, por consiguiente, incapaz de percibir la naturaleza con tanta finura de espíritu como los propietarios terratenientes del campo. Por el contrario, no es difícil ver que esta poesía en realidad debía ser una fuerza organizadora para la casta-clase señorial, que ya había vivido el protagonismo de la historia, pero que al parecer no quería abandonarlo y defendía sus intereses con energía. Una poesía de este tipo no se conformaba con congregar a la nobleza en una cierta comunidad de estado de ánimo, sino que indirectamente oponía a los nobles al resto de la sociedad reforzando así su cohesión. Reafirmaba en ellos la conciencia de su superioridad espiritual respecto de los demás estratos de la sociedad y, en consecuencia, reforzaba su conciencia del derecho a una situación privilegiada; era como si dijese: «He aquí a los seres sublimes y de buen gusto que somos *nosotros* a las almas delicadas y refinadas que *nosotros* poseemos, ved hasta qué punto es noble *nuestra* cultura». Y de esto se desprendía espontáneamente la ambición de defender de manera firme y unánime esta cultura; es decir, evidentemente, sus condiciones esenciales: su riqueza material y su situación dominante.

En una sociedad de clase, la poesía *no puede situarse por encima de las clases;* pero esto no quiere decir que pertenezca en cada caso a una clase determinada. La poesía de Nékrasov [4], por ejemplo, contiene a la vez restos evidentes de la psicología de su casta de origen, la expresión estridente de las aspiraciones, de los pensamientos, de los sentimientos de moda, y la defensa fogosa de los intereses del campesinado sobre la base de una profunda compasión (pero con el obstáculo de las viejas ideas de la *intelligentsia* ciudadana en la que él vivía). Es una poesía *policlasista*. En nuestra época existe una poesía así, las más de las veces poesía democrática: campesino-intelectual, obrero-campesino-intelectual. Sería fácil clasificar de esta manera a muchos de nuestros recientes poetas salidos del pueblo.

[4] *Nékrassov (1821-1877): poeta ruso, hijo de un oficial retirado convertido en terrateniente, Nékrassov se educó entre los campesinos. Dirigió* El contemporáneo *y* Los anales de la patria. *(N. del E.)*

El proletariado no tiene en realidad necesidad de una poesía de este tipo, sino de una pura poesía de clase, de una poesía *proletaria*.

IV

El carácter de la poesía proletaria se define por las condiciones de existencia fundamentales de la propia clase obrera: su situación en la producción, su tipo de organización, su destino histórico.

El proletariado es la clase *trabajadora, explotada,* en *lucha,* en *progreso*. Es la clase *concentrada en masa en las ciudades* y que sólo conoce una *forma fraternal de colaboración*. Todas estas características se reflejan inevitablemente en su conciencia colectiva —su ideología— y, por tanto, en su poesía. Pero, si bien no *caracterizan* todos en el mismo grado a la poesía proletaria, la distinguen de los demás tipos de poesía.

¿El trabajo, la explotación por las clases dominantes, la lucha contra esta opresión, la aspiración al progreso diferencian al proletariado del campesinado más pobre o de los estratos más bajos de la *intelligentsia* trabajadora? Es evidente que no; también ellos son muy característicos de estas capas, las aproximan a la clase obrera. Ahora bien, estos grupos pudieron crear su poesía antes que el proletariado, y éste se une naturalmente a ellas para sus primeros pasos sobre el camino de la creación poética. En aquél, los intentos tienen *un carácter de clase todavía vago:* poesía revolucionario-democrática. He aquí, por ejemplo, una hermosa canción escrita por un joven obrero, Alexandre Gmyriov [5], muerto en presidio hace ya algunos años.

Bermejo

Al encuentro del Sol, marchamos, marchamos,
y a la libertad cantamos un himno bermejo.

¡Alertador, terrible, se parece a la guerra.
Aúlla, sobre la tierra, grito bermejo!

[5] *Gmyriov (1887-1911): poeta obrero, hijo de ferroviario, Gmyriov trabajó en los astilleros navales; participó muy pronto en el movimiento revolucionario; en 1903 fue encarcelado. Se evadió. Nuevamente fue detenido y murió de tuberculosis en prisión. Sus obras fueron editadas a partir de 1912 en los periódicos* Pravda *y* Svezda. *(N. del E.)*

Llamando a quienes, de corazón y de alma, son firmes
Pasa poderoso, sobre la tierra, nuestro canto.

Al encuentro de Sol, marchamos, marchamos,
Y llevamos, bermejo, el estandarte de la libertad.

¡Con la sangre del Sol, lo hemos coloreado,
Llamea, sobre las tinieblas de las cosas, victoria!

El crespón de los que caerán es el asta negra,
Bandera ligera y fácil de llevar.

Bandera bermeja, bajo ella marchamos, marchamos,
Con el canto bermejo, por el camino soleado, bermejo.

Camino difícil, espinoso y mortal,
pero el más rojo de los caminos.

Camino interminable, marcha incesante, eterna,
pero el más puro, el más recto de los caminos.

Somos pocos, pero a nuestra marcha vienen
a sumarse millones de combatientes.

Para llevar nuestra carga, nuestra bandera, libertad, sangre,
somos locos, pero como el amor, inmortales.

Ni llantos, pues, ni altos juntos a las tumbas
Más lejos, más lejos, aquellos a quienes el Sol llama.

Al encuentro del Sol, marchamos, marchamos.
Y cantamos, y llevamos, el estandarte bermejo.

Aquí, fuera de la personalidad del autor, nada hay que haga de esta canción una canción propiamente *proletaria,* y unir en un impulso revolucionario tanto a los antiguos militantes de la *intelligentsia* avanzada; es decir, a los de la *Narodnaia Volia* [6], como a los militantes campesinos de *Zemlia y Volia* [7]. Así, pues, la mayor parte de la antigua poesía revolucionaria fue el producto de varios medios: la *intelligentsia,* el campesinado, la clase obrera.

[6] Narodnaia Volia: *organización secreta populista creada en 1879. (N. del E.)*

[7] Zemlia y Volia: *organización secreta de revolucionarios populistas creada en 1876 y que trabajó, sobre todo, con vistas al campesinado. (N. del E.)*

V

Lo que diferencia fundamentalmente al proletariado de los demás elementos democráticos es su tipo particular de trabajo y de colaboración.

La ruptura más profunda en la naturaleza de trabajo del hombre tuvo lugar en la época en que el «cerebro» se diferenció de las «manos trabajadoras», la «dirección» de la «ejecución», cuando uno se puso a pensar, a decidir por los demás, a ordenarles, y los otros a ejecutar lo que ordenaba tal como lo ordenaba. Se produjo entonces una diferenciación entre el *organizador* y el *ejecutante* origen del poder; es decir, de la sumisión. Un hombre se transformó en una *criatura superior* a otro hombre, y nació así el sentimiento de *respeto*. Sobre esta base comenzó a desarrollarse una concepción religiosa del mundo; sin embargo, no existía previamente una concepción de este tipo y no podía existir porque la naturaleza, los elementos y sus fuerzas aterradoras suscitaban en el hombre un temor animal y no el «temor de Dios», porque les hacía imaginar enemigos terribles y poderosos y no seres superiores que hubiesen engendrado un pensamiento común hecho de admiración y de humildad sin los cuales no existe la religión. La colaboración autoritaria, en la medida de su extensión y de su profundización, impregnaba toda la conciencia de los hombres con el sentido de la autoridad: la naturaleza toda estaba subordinada a los que gobiernan, organizan; es decir, a las divinidades; todo cuerpo poseía su guía: el alma, etcétera.

Por el carácter mismo de su trabajo, el organizador pertenece efectivamente a una especie cualitativamente superior, y el ejecutante a una especie inferior. En el uno hay iniciativa, observación, control, aquello para lo cual se exige a la vez experiencia, conocimientos y una atención intensa; en el otro, ejecución mecánica para la cual no es necesario nada de esto, pero que exige una disciplina pasiva y una sumisión ciega. No sirve de nada al esclavo, al siervo, al soldado del déspota antiguo, reflexionar mientras realiza un trabajo, incluso es algo inútil: se trata de instrumentos vivos, nada más.

La otra ruptura de la naturaleza de trabajo del hombre es la *especialización*. Cada especialista tiene en su propia tarea su experiencia, su pequeño mundo particular. El agricultor conoce su campo, su arado, su caballo; el herrero, su forja, su fuelle, sus martillos; el zapatero, sus cueros, sus leznas, su bigornia; ninguno de ellos quiere, ni puede conocer el trabajo del otro, para concentrarse mejor

en su propio trabajo y poseerlo con mayor perfección. Ahora bien, esta ruptura se hace más profunda todavía por el aislamiento, la independencia de las economías especializadas que sólo se reencuentran en el mercado en el momento del intercambio de los productos. Allí sus lazos recíprocos desaparecen completamente en la lucha de todos contra todos: de los compradores contra los vendedores por el precio, de los comerciantes entre sí por la venta, de los compradores entre sí por la obtención de un producto indispensable cuando amenaza con escasear.

Esta segunda ruptura en la naturaleza del trabajo da origen al *individualismo*. El hombre toma la costumbre de percibirse y de pensarse en oposición a los demás; ve en sí mismo a una criatura fundamentalmente apartada, con intereses completamente aislados, un individuo distinto del medio social, de sus aspiraciones y de sus acciones, un ser autónomo desde el punto de vista de la creación. El individuo, su propio «yo», es para él el centro de la concepción y de la aprehensión del mundo, la libertad de este «yo» es el ideal supremo.

Las dos rupturas de la naturaleza de trabajo recorren la conciencia toda de las antiguas clases, lo cual significa que pasan también por su poesía. La poesía del feudalismo puramente autoritario está totalmente impregnada de un espíritu de autoritarismo; sus mitos y sus poemas, como por ejemplo el *Libro del Génesis* entre los judíos; la *Iliada* y la *Odisea* entre los griegos; el *Majbarata* entre los hindúes; las bilinas [8], el *Poema de la Hueste de Igor* [9] entre los rusos, rigen el curso total de la vida, el encadenamiento de sus hechos sobre la actividad de los dioses, de los héroes, de los zares, de los jefes. La poesía lírica, que encuentra en los Salmos de David un ejemplo notable, percibe la naturaleza como una manifestación de una voluntad divina, está impregnada de súplicas y de humildad. En la poesía del mundo burgués reina el individualismo: en el centro la personalidad, su destino y sus emociones; la poesía, la novela, el drama expresan el conflicto entre el individuo y el mundo exterior; sus relaciones con los demás y con la naturaleza, su lucha por la felicidad o por la posición, su obra, sus victorias, sus

[8] *Canciones épicas (relato de «lo que fue»). En Rusia es una forma de literatura oral que se transmite de generación en generación y que se remonta a los siglos* XI-XII. *(N. del E.)*

[9] Poema de la Hueste de Igor: *primer monumento épico de la literatura rusa antigua (*XII*), que relata las luchas de los rusos contra los nómadas de las estepas. (N. del T.)*

fracasos. Del mismo modo, la poesía lírica se reduce totalmente a la psicología del hombre, a los movimientos del alma y a los humores de una persona aislada: su percepción subjetiva de la naturaleza, sus alegrías, sus penas, sus sueños, sus decepciones, los sufrimientos y los entusiasmos del amor sexual: tal es el contenido de esta poesía.

Es preciso destacar que la poesía del mundo burgués conserva muchos restos de la conciencia autoritaria, porque la sociedad burguesa conserva muchos elementos de la colaboración autoritaria, del poder; es decir, de la sumisión. Además, la diversidad de los grupos burgueses —los grandes y pequeños capitalistas, la *intelligentsia* superior, los terratenientes retardatarios y los terratenientes progresistas, los especuladores de la bolsa, los rentistas y otros, sin contar las mezclas y los cruces entre estos grupos— da origen naturalmente a una diversidad de formas y de contenido de sus poesías, por más que el género fundamental siga siendo común a todos.

VI

En la producción mecanizada, las rupturas fundamentales que existen entre la naturaleza de trabajo se encuentran cicatrizadas por primera vez. En esta producción, la «mano del obrero» no es simplemente una mano, y el trabajador no es un simple ejecutante mecánico y pasivo. Está sometido, pero *dirige* al «esclavo de hierro», la máquina. Cuanto más compleja es la máquina, tanto más perfecta es, y tanto más el trabajo se reduce a la supervisión y al control, a la comprensión de todos los aspectos y de todas las condiciones del funcionamiento de la máquina en el cual el trabajador sólo interviene en caso de necesidad. Con sus caprichos temporales, y sus desperfectos inevitables, la máquina impone una comprensión rápida de lo que ha pasado, de la iniciativa, de la decisión en la acción que debe emprenderse. Todo esto es característico y típico del trabajo *de organización* y corresponde exactamente a la exigencia de un cierto nivel de conocimientos, de un cierto nivel de cultura y a una cierta capacidad de atención intensa; es decir, a las cualidades de organizador. Pero resta siempre el esfuerzo físico inmediato: las manos trabajan de acuerdo con el cerebro.

A un mismo tiempo, la especialización deja también de dividir violentamente a los trabajadores, se transfiere a las

máquinas; el trabajo en máquinas diferentes, en cuanto a su contenido fundamental «de organización», es muy semejante. Gracias a eso se mantienen los vínculos, la comprensión mutua en el trabajo común y la posibilidad de ayudarse unos a otros como un consejo o arrimando el hombro. Aquí se crea esta forma *fraternal* de colaboración a partir de la cual el proletariado construye inmediatamente sus organizaciones.

Esta forma de colaboración se caracteriza por el hecho de que el trabajo de organización se funde con el de ejecución. No se trata aquí de individuos particulares que son organizadores o ejecutantes, sino de la *colectividad*. Las tareas se estudian, se resuelven, se realizan en común; cada uno toma parte en la elaboración de la voluntad popular y en su realización. Allí, la buena organización no se alcanza por el poder y, por tanto, tampoco por la sumisión, sino por la iniciativa fraternal, la dirección colectiva, la disciplina fraternal de cada uno.

También hubo en otra época gérmenes de colaboración fraternal. Pero por primera vez en nuestra época se hace masiva y se afirma como el tipo de organización fundamental de toda una clase. Se hace más profunda de acuerdo con la evolución de una técnica superior, se amplía según el agrupamiento de las masas proletarias en las ciudades, a la medida de su concentración en empresas gigantescas.

Esta concentración del proletariado en las ciudades y en las fábricas tiene una influencia enorme y compleja sobre su psiquismo. Ayuda a desarrollar la conciencia de que, en el trabajo, en la lucha con los elementos y con la vida, la personalidad no es más que un eslabón de la gran cadena, y que, tomada aisladamente, sería juguete totalmente impotente de las fuerzas exteriores, un trozo de carne no viable separado de un organismo poderoso. El «yo» individual está reducido a sus verdaderas dimensiones y devuelto al lugar que le conviene.

Pero esta congregación en las ciudades y en las fábricas va acompañada de un desprendimiento muy doloroso de la naturaleza. Para el proletariado, la naturaleza es una fuerza de producción y no la fuente de distintas impresiones vivas. Por otra parte, la vida ciudadana, contrariamente a lo que sucede con las clases gobernantes, brinda al proletariado pocas alegrías y goces; la aspiración del proletariado a reencontrar la naturaleza viva es allí tanto más fuerte hasta llegar a convertirse incluso en una angustia interior. Es también uno de los motivos de su insatisfacción, de su lucha por nuevas formas de vida.

La colaboración fraternal no es una forma acabada; podemos encontrarla por todas partes en las diferentes etapas de su evolución, y la conciencia fraternal marcha tras ella, aunque necesariamente mucho más lejos. Es el eje fundamental del camino del proletariado, pero está lejos de ser acabado, incluso en los países más avanzados. Este acabamiento tendrá lugar en el *socialismo,* que no es más que la organización fraternal de toda la vida de la sociedad.

VII

El espíritu de autoridad, el espíritu de individualismo y el espíritu de fraternidad son tres tipos sucesivos de cultura. La poesía proletaria pertenece al tercero, a la fase más elevada.

El espíritu de autoridad le resulta extraño, no puede por menos que serle hostil. El proletariado es una clase sumisa, pero lucha contra esta sumisión. He aquí algunos versos publicados por un periódico obrero y dedicados a uno de los jefes políticos del proletariado:

El orden burgués todo se estremece hasta las bases
Y el mundo sorprendido
Acecha con emoción al genio
Para aplaudir la victoria próxima.
El mundo espera celebrar
La caída de las construcciones fétidas y anticuadas del pasado
Para comenzar una era nueva de días liberados
Y coronar en el futuro a los genios vencedores.

Ya sea que el autor sea o no un obrero, es evidente que aquí todo el sistema básico de sentimientos y pensamientos es no-proletario. La colectividad que trabaja y que lucha no puede dejar de estimar a sus jefes, a sus organizadores, pero precisamente como intérpretes de tareas *comunes,* de la voluntad *común* de la propia colectividad, como representantes de su fuerza que la colectividad admira en ellos. Mientras que representar el gran drama mundial de nuestra época como un riesgoso juego de azar, conducido magistralmente por un genio contra otros jugadores políticos, y el «mundo», es decir las masas, «asistiendo a él con emoción», aplaudiendo al fin y coronando al vencedor, es dar pruebas de una concepción autoritaria e incluso, si queréis, de una concepción cortesana de la vida.

El espíritu de individualismo que coloca al «yo» individual en el centro de todo es ajeno al proletariado.

«Siempre fui altivo, siempre díscolo
Triste, sonreía, pero ahuyentaba la melancolía
Alegre lo fui siempre con plenitud
La noche, lo negro no espantaba mi corazón
Siempre estuve lleno de certeza, calmo, animoso.
Me embriagaba de sol, cantaba himnos al sol
Por la causa sagrada, nunca temí a la tortura
Y con la idea resplandeciente me consumía.

Y siempre rectitud, altivez, claridad
Iba al encuentro de la verdad, coraje en el corazón
Sin considerar lo «difícil», lo «penoso», lo «peligroso»
Vivía, ebrio de lucha, libre..., etc.

No es casualidad que tanto el verso inicial como varios otros de esta obra, copiada también de un periódico obrero, estén copiados casi totalmente de un poeta reconocidamente burgués. En su base no está el «nosotros» colectivo y creador, sino el antiguo «yo», atento a sí mismo y lleno de amor propio. Bien entendido, esta no es una poesía proletaria.

El proletario es una clase muy joven y su arte se encuentra todavía en una etapa infantil. Incluso en política, donde su experiencia es mayor, millones de proletarios en Alemania, Inglaterra o América son llevados por la brida de la burguesía; esto debe suceder con más facilidad aún a los poetas proletarios. Pero del mismo modo que tenemos el deber de declarar abiertamente: «Esto no es una política proletaria», la voz de la crítica fraterna debe ponernos aquí firmemente en guardia: «esto no es arte proletario».

Hasta ahora todavía es muy frecuente —se trata de la mayoría de los casos— que la poesía de los obreros no sea obrera. Lo que se pone en tela de juicio no es el autor, sino su punto de vista. Por otra parte, el poeta puede no pertenecer económicamente a la clase obrera, pero si se ha familiarizado profundamente con su vida colectiva, si ha penetrado de una manera real y sincera sus aspiraciones, sus ideales, su manera de pensar, si goza con sus alegrías y sufre con sus sufrimientos, en una palabra, si se funde con ella con toda el alma, entonces es capaz de convertirse en el portavoz estético del proletariado, en el organizador de sus fuerzas y de su conciencia bajo una forma poética. Es

evidente que esto no puede suceder con mucha frecuencia, y en poesía el proletariado debe contar todavía mucho menos que en política con aliados llegados del exterior.

VIII

He aquí un pequeño poema en prosa de un obrero poeta, además economista:

Las sirenas

Cuando silban las sirenas matutinas
En los suburbios obreros
Ya no es la llamada a los esclavos.
No, es la canción del futuro.

Trabajábamos antaño en talleres miserables,
comenzábamos a cualquier hora
y ahora a las 8, las sirenas ululan para millones.

Los millones empuñan al unísono los martillos,
y juntos resuenan los primeros golpes.

¿Qué cantan las sirenas?
El himno de nuestra unidad [10].

Se trata en este caso de poesía lírica, pero de la del «yo» individual. Para el obrero como individuo aislado, la sirena trae el recuerdo indudable del trabajo forzado, a veces se convierte incluso en un instrumento de tortura; pero para una colectividad en surgimiento no es la misma cosa. El «Sujeto» de la poesía no es el mismo que antes, y no encuentra lo mismo en la vida. Es el espíritu de fraternidad.

[10] *A. Gastev:* Poesía de cuño obrero. *A. Gastev (1882-1941): militante obrero profesional y poeta proletario que participó desde muy temprano en la actividad revolucionaria. En 1911-1912 trabajó con Lunatcharski en la* Liga de la cultura proletaria *y en 1917 participó en las actividades del Proletkult. A partir de 1920 abandonó completamente su actividad literaria para dedicarse al T.S.I.T. (Instituto de Racionalización del Trabajo). Fue detenido en 1938 y murió víctima de la represión en 1941. (N. del E.)*

Yo oí el canto de los siglos próximos, gozosos
En el torbellino aullante de las ciudades de rostros de fuego
Oí los cantos de los días de oro del futuro
Tronar de las fábricas, gritos del acero, cólera de las correas
Vi cómo nuestros camaradas forjaban el nuevo oro.
Guiños del alba, porvenir, rostro maravilloso.
En el presente sé que toda la sabiduría cabe en este martillo
En esta mano dura, obstinada, segura.
Golpear, forjar, martillo sonoro
Más fuerte, que la alegría brilla en lo negro del mundo
Ir, venir, girar, pistones, engranajes.
Más rápido, que nuestros días brillan más hermosos y claros.
Millones de voces me cantaron estos cantos
Forjaremos vestidos con monos azules, fuertes, valientes.
Estos cantos llaman, claros indómitos, imperiosos
Himnos de fin de la noche, de despertares
Llamadas solares, vida y lucha
Llamadas salvajes, cólera del destino a vencer.

V. Kirillov [11]
El Porvenir, núm. I, 1918.

El «yo» del poeta entra aquí también en escena; pero él confiesa claramente su papel y su lugar; interviene para llamar la atención sobre el creador inicial real de esta poesía, es decir, la colectividad; para llamar la atención sobre su fuerza creadora real, fundamental, es decir, el trabajo organizado. Y el poeta no se detiene en el estado de consciencia de choque revolucionario puramente combativo del proletariado, como sucede actualmente con la mayor parte de los poetas obreros debutantes. Ahora bien, este estado de consciencia no le proporciona sólo a él la poesía proletaria; en efecto, el espíritu de fraternidad combativa es también propio de los soldados. El poeta va

[11] *Kirilov (1890-1943): poeta proletario que participó a partir de 1905 en la vida revolucionaria rusa (en Odesa). Detenido en 1906, fue exiliado en Siberia. En 1917-1918 trabajó en el Proletkult de Petrogrado, y en 1921 fue elegido presidente de la V.A.P.P. (Asociación Panrusa de los Escritores Proletarios). Durante la N.E.P. abandonó el partido. El también fue víctima de la represión.*

El Porvenir: *órgano del Proletkult de Petrogrado (1918-1920). (Nota del E.)*

más lejos y profundiza más, devela la consciencia de trabajo, la consciencia cultural de su clase: «Golpear, pulverizar, forjar, martillo, sonoro... ir, venir, pistones, engranajes...: cuanto antes se levante el alba, antes llegará el reino del «porvenir». En los combates se produce efectivamente la victoria sobre los enemigos; pero sólo en la evolución del trabajo, en la evolución de las fuerzas de producción es donde se realiza el ideal social.

IX

El que experimenta necesita el apoyo de un ejemplo práctico. Nosotros nos hemos encontrado en una situación difícil cuando, como propagandistas poco numerosos de las ideas del arte proletario, nos tocaba hablar de cosas que no podían constatarse en obras concretas de las que pudiéramos afirmar con seguridad: «He aquí el arte proletario auténtico. Pueden ustedes juzgar por este ejemplo, pueden hacer comparaciones.» A esto se debe que me resulte imposible no citar la obra siguiente que constituyó mi primer punto de apoyo personal.

En el periódico *Pravda,* o bien en una de las transformaciones por él experimentadas en 1913, apareció impreso un pequeño poema de Samovytnik [12]:

A UN NUEVO CAMARADA

Torbellino de ruedas que giran
Danza de correas encolerizadas...
¡Eh camarada, más reticencia!

Que aúlle el estrépito de acero
Que un mar de lágrimas desaparezca
Desecadas por su fuego.
¡Más reticencia!

Tú has llegado de los arreboles apacibles,
De los arrollos claros y de los campos.
¡Eh, camarada, más reticencia!

[12] *Samovytnik (1884-1943): poeta proletario salido de una familia de artesanos, Samovytnik participó desde 1905 en el movimiento revolucionario y vivió en el exilio entre 1915 y 1917. Fue uno de los dirigentes y uno de los organizadores del Proletkult de Petrogrado. (N. del E.)*

Aquí acaba lo inmenso
¡Más reticencia!
Gracias a la elevación de porvenir
Se ha realizado lo imposible.
¡Más reticencia!

Nuestra felicidad se ha sublevado
Por las cumbres plateadas de las crestas
En el mal y la negrura
El sol se ha inflamado,
Poderoso, devora
¡Más reticencia!

Tú, coloso de piedra
¡De pie junto a las correas encolerizadas!
Que aúlle el trueno de las ruedas
A la cadena se suma un eslabón
El ejército ha cerrado más sus filas
¡Más reticencia!

El problema no reside en la calidad artística de la obra: en ella se advierte un talento indiscutible y poderoso, que aún no se ha expandido totalmente. Incluso la forma podría haber sido más perfecta. Lo que sorprende es la pureza del contenido: es poco probable que se pueda sentir y pensar al proletariado con mayor profundidad.

Todo sucede de acuerdo con el antiguo orden. En la fábrica se ha contratado a un inexperto, que proviene directamente del campo, que ayer era campesino. ¿Qué representa este campesino para un obrero de tradición? Un competidor, y de los más incómodos: éste hace bajar el salario debido a su bajo nivel de exigencias y a su incapacidad para defenderse incluso personalmente y para salvaguardar los intereses comunes; carece todavía de la noción de estos intereses. Su pensamiento es lento, sus sentimientos estrechos, su voluntad limitada, su horizonte lamentable... y es difícil contar con él en el caso de que hoy o mañana se ponga de manifiesto la necesidad de acciones fraternales y unidas. Pero observemos cómo su camarada-poeta trata al nuevo, al que ha llegado inesperadamente, al que todavía es un extraño.

¡Con qué atención caballeresca, con qué dulce solicitud da su aprobación al tímido inexperto y lo introduce en un mundo que le es desconodico, extraño, incluso horrible! Con qué simplicidad y con qué fuerza, en palabras concisas pero con imágenes claras, el poeta le cuenta todo lo que

hace falta saber y sentir para convertirse en un camarada entre los camaradas: el cuadro grandioso del «estrépito de acero» de la técnica actual, la verdad amarga del «mar de lágrimas» que cuesta a la humanidad, y la nueva alegría del «sol poderoso» del gran ideal, de la firme felicidad de luchar juntos. El recuerdo de la naturaleza maravillosa y lejana, de los «rocíos apacibles, de los arroyos claros y de los campos» resuena de manera conmovedora: ¡Cómo languidece el corazón del proletario por estas cosas en medio de la piedra y del fuego, y qué difícil es tener la alegría de verlas nuevamente! La voluntad creadora colectiva alcanzará todo gracias a sus esfuerzos crecientes, firmes, ineluctables... El acuerdo final resuena con una certeza victoriosa:

A la cadena se suma un eslabón
El Ejército ha cerrado más sus filas
¡Más reticencia!

Es la consagración de un nuevo hermano en la caballería de la Idea Socialista.

¿Acaso el poeta no es el organizador de su clase?

La poesía proletaria es todavía un embrión. Pero llegará a desarrollarse. Es necesario, porque una conciencia de sí plena y acabada es lo que necesita la clase obrera, y porque la poesía es una parte de esa consciencia.

Se encuentra todavía en la infancia. Pero cuando crezca, el proletario no vivirá solamente de ella. Es el heredero legal de toda la cultura del pasado, el heredero de todo lo mejor que encuentre en la poesía del mundo feudal y burgués.

Pero debe tomar esta herencia de manera tal de no someterse al espíritu del pasado que en ella impera, como sucede ahora a cada paso. La herencia no debe imperar sobre el heredero, sino ser solamente un instrumento en sus manos; lo que está muerto debe servir a lo que vive, y no retenerlo, paralizarlo.

Este es el motivo de que el proletariado tenga necesidad de su *propia* poesía, para no someterse a una consciencia poética ajena, con la fuerza que le da su madurez secular. El proletariado debe poseer su propia consciencia, de una claridad infalible. Esta nueva consciencia debe desplegarse y apropiarse de la vida toda, del mundo todo por su unidad creadora.

Que crezca, pues, y madure la poesía proletaria y que enseñe a la clase obrera a ser lo que la historia la ha destinado a ser: un combatiente y un destructor por necesidad exterior, pero un creador en virtud de toda su naturaleza.

2

Acerca de la herencia artística

A la clase obrera se le plantean dos tareas grandiosas en la esfera del arte. La primera es la creación autónoma: reconocerse a sí misma y reconocer al mundo en imágenes armoniosas y vivas, organizar sus fuerzas espirituales bajo forma artística. la segunda tarea es la recepción de la herencia: apoderarse de las riquezas del arte que fueron creadas por el pasado, hacer suyo todo lo que tengan de admirable, sin someterse al espíritu de la sociedad feudal o burguesa que en ellas se refleja. Esta segunda tarea no es menos difícil que la primera. Examinemos los medios generales con que se cuenta para resolverla.

I

El creyente que estudie con seriedad y atención una religión ajena se expone al peligro de desviarse o de asimilar de ella algo herético desde el punto de vista de su propia fe. Sucedió muchas veces que los cristianos eruditos que habían estudiado el budismo se convirtieron realmente ellos mismos al budismo; también sucedió lo contrario. Pero admitamos que los mismos sistemas religiosos sean estudiados por un libre pensador que perciba en todas las religiones la manifestación de la creación poética de los pueblos; en esto no está toda la verdad, sino sólo una parte de ella. ¿Se verá amenazado este libre pensador por el mismo peligro que acecha al creyente erudito? Indudablemente, no. Este puede comprender con el mayor entusiasmo las bellezas y las profundidades de las enseñanzas que han sometido a cientos de millones de personas, pero las comprende desde un punto de vista diferente, superior, y

no desde un punto de vista religioso. La enorme riqueza de pensamiento y de sentimiento organizada en el budismo dará a su corazón y a su espíritu, sin duda, mucho más que al espíritu y al corazón del cristiano erudito que, al estudiarlo, no puede librarse de la resistencia oculta de su propia fe en lucha contra la «tentación» extraña. Para el libre pensador, la tentación de hacerse budista creyente no existe propiamente porque su consciencia no conoce este mecanismo que trata a su manera el material religioso.

El cristianismo, así como el libre pensador, comprende el budismo «desde un punto de vista crítico». Pero la diferencia fundamental reside en el *tipo* mismo, en el fundamento, de los «criterios» de su crítica. El creyente no domina su tema, se coloca casi sobre el mismo plano. El critica desde el punto de vista de su propio dogma y de su sentimiento, busca contradicciones en los demás mitos, en los demás cultos, en las demás revelaciones morales, y cuando encuentra esas contradicciones es incapaz de descubrir la parte de poesía o de vida que a menudo ocultan. Si penetra efectivamente esta poesía paga el precio de una contradicción consigo mismo, «cae en la tentación». Para él, el budismo no puede ser la herencia cultural de un mundo extraño, y si esta vez lo comprende con simpatía llegará a someterlo y lo obligará a renunciar a la anterior.

Las cosas son un poco más favorables para el ateo rabioso, representante de la consciencia progresista, de la consciencia burguesa todavía inacabada, que sólo ve en cada religión superstición y engaño. Este «creyente al revés» domina la religión lo bastante como para rechazarla, pero no lo suficiente como para comprenderla. También para él no es más que una herencia, y en el peor de los casos es una tentación si llega a sentir que *no es sólo* engaño y superstición; pero no comprenderá con precisión lo que hay en ella.

En una situación diferente, nuestro libre pensador es el representante del más alto nivel que la consciencia burguesa es capaz de alcanzar. Su comprensión de la obra religiosa como obra de poesía popular le permite, dentro de los límites de este punto de vista, apreciar de una manera realmente libre e imparcial su objeto. Para él no hay contradicciones internas en el hecho de ver, por ejemplo, que las profundas ideas de la ley de Monou entre los antiguos arios de la India son, bajo numerosos aspectos, superiores al cristianismo antiguo y moderno, o que su actitud respecto de la muerte, expresada por medio de los ritos funerarios, supera sin comparación, por su nobleza y

grandiosidad, la actitud cristiana. Libre de la consciencia religiosa en general y luchando contra ella en todos lados donde oscurece el pensamiento y altera la voluntad de los hombres, es capaz al mismo tiempo de hacer de todas las religiones una herencia cultural preciosa para sí mismo y para los demás.

La actitud del proletario hacia la cultura del pasado, cultura del mundo burgués y del mundo feudal pasa por las mismas etapas. Al principio, esta cultura no es para él más que la cultura, la cultura en general; no se imagina otra cosa; él mismo se mantiene totalmente en su nivel. En su ciencia y en su filosofía puede haber errores, en su arte motivos inexactos, en su moral y en su derecho, injusticias; para él, nada de eso está vinculado a la esencia de la cultura; los mismos métodos y el punto de vista de esta cultura, es decir, su esencia, no despiertan en él duda alguna. No puede abandonar el terreno y tratar de asimilar «lo que hay de bueno en ella», no está más protegido de las tentaciones del cristianismo que el budista o el brahaman que estudia el cristianismo o viceversa. Conserva un punto de vista proletario de clase sólo en la medida en que la voz del *interés de clase* habla de una manera suficientemente clara y alta. Cuando esta claridad y esta convicción no existen, cuando la pregunta planteada por la vida es difícil y compleja, en particular si es reciente, entonces no se resuelve de una manera autónoma: o bien se toma un juicio ajeno salido de una manera inmediata del medio social ambiente, o bien se comprende y aclara el interés de la clase proletaria a contrapelo. Una y otra posición se han manifestado claramente en las actitudes de la *intelligentsia* obrera de los países europeos cuando estalló la guerra mundial: unos se abandonaron casi de una manera irracional al patriotismo, otros llegaron a «reconocer» que los intereses superiores de la clase obrera exigían la unidad con la burguesía, para la defensa y la salud de la patria, así como para la producción patriótica, ya que «el naufragio de una y otra hubieran dejado muy atrás a la clase obrera y a toda la civilización».

Esta experiencia grandiosa y cruel pone totalmente en claro el resultado de la falta de elaboración, por parte del proletariado, de su relación con el mundo, de sus modos de pensar, de su punto de vista sobre todas las cosas: no es éste el que posee la cultura del pasado como una herencia, es esta cultura la que lo posee a él como un material humano que sirve a sus propios objetivos.

Si un proletario convencido de esto toma el camino de

una negación absoluta, anarquista, de la vieja cultura, es decir, si rechaza la herencia adopta la actitud del ateo ingenuo hacia la herencia religiosa, y todavía es peor, pues al ateo burgués todavía le resulta posible, a pesar de todo, estar satisfecho sin comprender la religión, y tiene, en efecto, otros apoyos culturales y, por tanto, no se encuentra mutilado en su apertura de espíritu y en la envergadura de su creación. Mientras que el obrero no tiene nada equivalente que oponer a la cultura rica y elaborada del campo enemigo, pues no puede crear nada totalmente nuevo de idéntica amplitud, y queda en manos de sus enemigos un instrumento superior, un arma dirigida contra él.

La conclusión es clara. La clase obrera necesita encontrar, elaborar y llevar a término un punto de vista superior a la cultura del pasado, del mismo modo que el punto de vista del libre pensador es superior al mundo de la religión. Entonces será posible apoderarse de esta cultura sin someterse a ella, hacer de ella una herramienta para la construcción de la nueva vida y un arma para la lucha contra la propia sociedad vieja.

II

Carlos Marx fue quien planteó el principio de una conquista así del viejo mundo por las fuerzas del espíritu. La revolución que llevó a cabo en el dominio de las ciencias sociales y de la filosofía social consistió en un nuevo cuestionamiento de sus métodos fundamentales y de sus resultados por un nuevo punto de vista superior que era también un punto de vista proletario de clase. Al menos en su 90 por 100, Marx extrajo de fuentes burguesas no sólo los materiales para su edificio titánico, sino también los métodos de su elaboración: de la economía burguesa clásica, de las informaciones de inspección de fábricas inglesas, de la crítica pequeño-burguesa del capital en Sismondi y Proudhon, y, además, de casi todo el socialismo de los intelectuales utopistas, de la dialéctica del idealismo alemán, del materialismo de los propagadores franceses del Siglo de las Luces y de Feuerbach, de las construcciones sociales de clases de los historiadores franceses y de la descripción genial de la psicología de clase en Balzac, etc. Todo esto toma una nueva forma, se dispone de acuerdo con relaciones nuevas, se transforma en instrumento para la construcción de una organización proletaria, en arma de lucha contra el reinado del capital.

¿Cómo pudo producirse tal milagro?

Marx estableció que la sociedad es, ante todo, la organización de la producción, que sobre esta base descansan todas las leyes de su vida, toda la evolución de sus fuerzas. Es el punto de vista de la clase socialmente productiva, es el punto de vista de la *colectividad trabajadora*. Partiendo de este punto de vista, Marx somete la cultura del pasado a la crítica, y, habiendo depurado su material, habiéndolo fundido al fuego de sus ideas, creó un saber proletario: el socialismo científico.

He aquí, pues, el medio por el cual los resultados de la creación cultural del pasado fueron transformados en herencia efectiva de la clase obrera: *la redisposición crítica a partir del punto de vista de la colectividad trabajadora*. De esta manera es como el propio Marx compendia la cuestión; no es sin razón que llama a su obra principal: *El Capital: Crítica de la economía política*.

Y esto no se limita en absoluto a las ciencias sociales. En todos los demás ámbitos *nuestra crítica* proletaria de clase es también el método de recepción y de asimilación de la herencia cultural.

III

Pongamos totalmente en claro las bases de nuestra crítica, es decir, la esencia del punto de vista de la colectividad de trabajo.

Un proceso social se descompone en tres aspectos: técnico, económico, ideológico. Aspecto técnico: la sociedad lucha con la naturaleza y la somete, es decir, *organiza el mundo exterior* en interés de su vida y de su evolución. Aspecto económico: *se organiza a sí misma* mediante relaciones de colaboración y de repartición entre las personas para esta lucha con la naturaleza. Aspecto ideológico: *organiza su propia experiencia, sus propias emociones,* y a partir de ello crea instrumentos de organización para toda su vida y su desarrollo. En consecuencia, toda tarea en el dominio técnico, económico o en la esfera de la cultura espiritual es una tarea *de organización* y además una tarea *social.*

En esto no hay excepción y no puede haberla. El Ejército se fija como meta la destrucción, el exterminio, la desorganización, pero esto no es más que un medio y no la meta final; ¿y para obtener qué? Para reorganizar el mundo de acuerdo con el interés de la colectividad a la cual pertenece. Aceptamos que el artista-individualista se imagine que crea

a partir de su propia persona y para sí mismo; pero si realmente crea para sí solo, si no organiza las emociones de una colectividad, su obra no sería necesaria para nadie más que para él, no tendría relaciones con la cultura espiritual, como en el caso de sueños y de ensoñaciones que, si bien hermosos, no son transmitidos; y si crea a partir de su sola persona, sin emplear los materiales, las modalidades de tratamiento, de encarnación, de expresión recibidos del medio social, no crearía absolutamente nada.

El punto de vista colectivo de trabajo es también *panorganizativo*. No puede ser de otra manera desde el punto de vista de la clase obrera, que organiza la materia exterior en producto, que en su trabajo se organiza a sí misma en colectividad creadora y combativa, que por su colaboración y por la lucha de clases organiza su experiencia en conciencia de clase —en todo su modo de vida y en toda su creación—, y a quien la historia confía la misión de organizar armoniosa e integralmente toda la vida de la humanidad.

IV

Volvamos a nuestro primer ejemplo. El mundo todo de la creación religiosa ¿puede, debe convertirse en una herencia cultural para la clase obrera contra la cual la religión toda ha servido de manera manifiesta hasta el presente de instrumento de sometimiento? ¿Qué interés tiene en esta herencia? ¿Qué hacer con ella?

Nuestra crítica da una respuesta clara y completa a esta pregunta.

La religión es la solución de un problema ideológico para un tipo determinado de colectividad, a saber, una colectividad de tipo autoritario basada sobre una colaboración autoritaria, sobre la separación de los roles de dirección y de ejecución, sobre el poder, es decir, sobre la sumisión. Así era la comunidad patriarcal organizada en clan, así es la sociedad feudal, así la organización de la servidumbre y de la esclavitud, del gobierno policial burocrático, del Ejército actual, y también, aunque en menor grado, de la familia pequeño-burguesa, y por último, del capital que basa sus empresas en el poder y, por consiguiente, en la sumisión.

¿En qué consiste la tarea organizacional de nuestra ideología? En organizar de una manera armónica e integral la experiencia de la colectividad en conformidad con su estructura, a fin de que los productos culturales que recibe

sirvan a su vez como instrumentos organizacionales, es decir, que conserven, refuercen, desarrollen más allá un tipo dado de organización de la colectividad. Y es fácil comprender que todo esto se arregla en un sistema de vida autoritaria.

Este sistema se traslada simplemente al dominio de la experiencia y del pensamiento. Toda acción, natural o humana, todo fenómeno, se presenta como la combinación de dos eslabones: una voluntad de organizador activo y una realización pasiva. Todo el mundo se imagina a imagen de la sociedad autoritaria: con una autoridad suprema por encima de él, la divinidad, y, a medida que el vínculo de autoridad se hace más complejo, con una cadena de autoridades que le están subordinadas, una cadena sucesiva de dioses inferiores, los «semidioses», los «santos», etc., que dirigen sectores y dominios diferentes de la vida. Y todas estas representaciones están impregnadas de sentimientos, de estados de ánimo autoritarios: admiración, sumisión, temor respetuoso. Esta es la relación con el mundo de tipo religioso: simplemente, una ideología autoritaria.

Se comprende con claridad el instrumento organizativo perfecto que representa para un sistema de vida autoritaria. La religión introduce directamente al hombre en este sistema, lo coloca allí en una dirección determinada y lo disciplina para cumplir allí el papel que el sistema le ha señalado por adelantado. La personalidad se basa orgánicamente con sus objetivos sociales en una unidad de sentimiento, de pensamiento y de práctica. Esta unidad adquiere una coherencia indestructible.

La forma de la obra religiosa es poética por excelencia; nuestro libre pensador lo ha señalado bien sin captar, no obstante, lo principal: el contenido social de la religión. En la etapa de formación de las religiones, la poesía no estaba liberada aún de la ganga del saber teórico y práctico. Pero en ese entonces la religión lo engloba todo, y por consiguiente todo el saber, organiza toda la experiencia de los hombres: el conocimiento se comprende entonces como una revelación que surge de la sociedad, ya sea de manera directa, ya sea por intermedio de árbitros.

Finalmente, ¿qué clase de herencia es, pues, la cultura religiosa para la clase obrera? Una herencia importante y preciosa. La misma servía para mantener todo lo que hay de autoritario en la vida, pero una vez pasada por la criba de la crítica, se convierte para la clase obrera en un instrumento para *comprenderlo*. El mundo autoritario ha cumplido su etapa, pero no está muerto; sus vestigios nos

rodean por todos lados, o bien abiertamente, o bien, cada vez más a menudo, bajo todos los disfraces defensivos posibles, incluso los más inadvertidos. Para vencer a un enemigo así es preciso conocerlo, conocerlo a fondo y con seriedad.

No se trata solamente de rechazar las doctrinas religiosas, si bien con esta crítica nueva y atrayente, el obrero se encuentra incomparablemente mejor equipado que el ateo furioso pero ingenuo que rechaza la fe de otros con argumentaciones infantiles según las cuales los papas inventaron la religión para despojar al pueblo. Lo que es todavía más importante, es que la posesión de esta herencia da la posibilidad de estimar correctamente la significación de los elementos autoritarios de la sociedad actual, sus vínculos mutuos y sus relaciones con la evolución social.

Si la religión es un instrumento de conservación de la organización autoritaria, el papel que desempeña en la relación entre las clases resulta claro. La piedad de los obreros es, por ejemplo, un medio de reforzar su sometimiento, de mantener entre ellos este respeto a la disciplina de la que necesitan las clases dominantes para asegurar su explotación, digan lo que quieran los diferentes socialistas creyentes. O también la fórmula adoptada por gran número de partidos obreros: «la religión es una cuestión privada», no es más que un compromiso político provisional ante el que uno no podía detenerse. La unión constante de la espada y del hisopo, los espadones y de la Iglesia, se vuelve comprensible: en ambos casos se trata de organizaciones rigurosamente autoritarias. La vinculación de la familia pequeño-burguesa o de la familia campesina patriarcal con la «ley divina» es asimismo explicable, y de manera paralela esta célula autoritaria que se mantiene se revela como un enorme peligro para el progreso social. A esta nueva luz se plantea el problema del papel de los jefes de partido, es decir, de las autoridades, y el del significado del control colectivo ejercido sobre ellos, etc.

Viene a continuación toda la riqueza artística de la experiencia popular cristalizada en toda clase de leyendas y de escritos sagrados, configuraciones de una vida diferente y original, armoniosa a su manera, ampliadora del horizonte del hombre, que toma parte en profundidad en el movimiento mundial de la humanidad, promoviendo una creación nueva, autónoma, desprendida del entorno habitual y de los hábitos del pensamiento...

¿Le merece, pues, la pena a la clase obrera echar mano de la herencia religiosa?

V

Comencé, a propósito, por lo más discutible y lo más difícil. Ahora resulta más fácil encuadrar nuestro problema principal: la herencia artística del pasado. Está claro que el elemento organizador por medio del cual la clase obrera puede y debe apropiarse de esa herencia es la crítica de la que hablamos, con su punto de vista nuevo, organizador de la totalidad, colectivo de trabajo.

¿Cómo se aproxima aquí a su objeto la clase obrera?

El alma de una obra artística es lo que se denomina su «idea artística». Esta es su concepción y la esencia de su realización; dicho de otro modo, un problema y el principio de su solución. ¿Cuál es la naturaleza de este problema? Ahora lo sabemos: sea cual fuere la forma en que lo encare el artista, en realidad se trata siempre de un problema de organización. Y esto siempre en un doble sentido: en primer lugar, se trata de organizar de una manera armoniosa y global una cierta suma de elementos de la vida y de la experiencia; en segundo lugar, que el conjunto así creado sirva él mismo de instrumento de organización para una colectividad. Sin la primera condición no hay arte a nuestro parecer, sólo un galimatías; sin la segunda, la obra no es ni interesante ni necesaria para nadie salvo para el autor.

Tomaremos como ejemplo una de las obras mayores de la literatura universal, el diamente más admirable de la antigua herencia cultural: *Hamlet,* de Shakespeare.

¿En qué consiste su idea artística? Se trata de la puesta en escena y de la resolución de un problema de organización del alma humana dividida por una onerosa contradicción vital: la aspiración a la felicidad, al amor, a una vida armoniosa, y la necesidad de llevar a cabo una lucha dolorosa, ruda, despiadada. ¿Cómo salir de esta contradicción, cómo conciliar el conjunto? ¿Por qué medios llegar a que la sed de armonía no debilite al hombre en los combates inevitables de la vida, a que ésta no le reste las fuerzas, la solidez, la sangre fría de las que tiene necesidad, y cómo lograr al mismo tiempo que la necesaria rudeza de los golpes, la sangre y la fealdad de las heridas no destruyan por completo toda la alegría, toda la belleza de la existencia? ¿De qué modo restablecer la unidad y la integridad del alma descuartizada por el conflicto violento entre sus necesidades más profundas y más elevadas y la exigencia imperiosa que le dicta la hostilidad del medio circundante?

Vemos, en un primer momento, cuál es la escala grandiosa de este problema de organización, cuál es su enorme

significación para el conjunto de la humanidad. Sin lugar a dudas, esto no concierne sólo al príncipe danés Hamlet, ni a los innumerables «Hamlet» y «hamletillos» de nuestro espíritu pequeño-burgués y de nuestra literatura. Este problema es un momento ineluctable en el desarrollo de cada hombre, eleva a un grado más alto de consciencia de sí al que tiene fuerzas para resolverlo, se convierte en ocasión de naufragio espiritual y, a veces, incluso de muerte para quienes carecen de estas fuerzas. Tal vez esta tragedia penetre en el alma del proletario-idealista e incluso en el psiquismo colectivo de la clase obrera con la mayor agudeza. La fraternidad es su ideal, la armonía de la vida de toda la humanidad, su fin supremo, pero como el medio circundante está alejado de ambos impone esa lucha difícil y, a veces, incluso sombría y cruel bajo la amenaza de perder todo lo que ha logrado por los esfuerzos anteriores, de perder su dignidad social y el sentido mismo de la vida. Pocas de las alegrías que desea con ardor le son dadas, y la espontaneidad inevitable de la hostilidad social y de la anarquía amenazan con sacarle o envenenar lo poco que le queda de ellas. Por medio de la lucha encarnizada, de la desesperanza de los desastres, de la rabia de las contraofensivas, ¿no ha sido acaso minada hasta la raíz la capacidad misma de amar y de ser feliz?

Sobre esta base se desenvuelve la tragedia de Hamlet. Es un hombre muy bien dotado, de una fina naturaleza artística y, al mismo tiempo, mimado por la vida. Educación de príncipe, es decir, de heredero del trono, lo cual le significó algunos años de peregrinaciones estudiantiles por Alemania, el placer de todo eso que proporcionan, por una parte, el estudio de las ciencias y del arte, y por otra, un ambiente de camaradería y de alegría de vivir. Finalmente, en la edad feliz, un amor poético por Ofelia... En muy raras ocasiones alcanzó alguien sobre la tierra una existencia tan plena de felicidad y de armonía. Hamlet estaba habituado a ello, no había tratado de vivir de otro modo y no podía imaginar nada fuera de eso. Pero el tiempo siguió su marcha. El horror y la ignominia de la vida se le acercaron furtivamente: primero, no es más que un presentimiento sordo; más tarde, una evidencia dolorosa.

Su familia resulta destruida, las bases del orden legal de su patria quedan resquebrajadas. El fatricida-traidor se apodera del trono de su padre y seduce a su madre; la hipocresía, las intrigas, el desenfreno reinan en la corte; la decadencia de las buenas y viejas costumbres se expande por el país, engendrando dificultades. Hay que restablecer

el derecho, poner fin a los crímenes, vengar la muerte del padre y la vergüenza infligida a la familia. Tal es para Hamlet el deber imperativo definido por toda la estructura de su consciencia feudal.

¿Cuenta con las fuerzas necesarias? Sí, su rica naturaleza las posee, pues él no es sólo un artista y un favorecido por el destino, un «esteta pasivo» que necesite con tanta intensidad de un entorno armonioso como del aire. También es hijo de un rey soldado, descendiente de los terribles vikingos, que ha recibido una excelente educación guerrera. Hay en él un luchador que hasta ese momento no se ha revelado todavía, no ha sido puesto a prueba y, todavía peor, que está ligado en un mismo personaje a una esteta pasivo.

Y he aquí la esencia de la tragedia. La lucha exige de Hamlet el fingimiento, el engaño, la violencia, la crueldad, todo ello contrario a su alma sensible y tierna; tiene que usarlos contra las personas más cercanas a él, más queridas: su madre, a la que ama ardientemente, se halla en el campo enemigo, y Ofelia se convierte en instrumento de una intriga dirigida contra él. Los enemigos las ponen por delante, y utilizan, como estrategas experimentados, los puntos débiles de su alma. La mano alzada para descargar el golpe se detiene, la lucha interior paraliza la voluntad, la firmeza de un instante deja paso a la indecisión y a la inactividad, el tiempo discurre en discusiones estériles consigo mismo: de ello resulta un desdoblamiento profundo de la personalidad y, de forma pasajera, un verdadero naufragio: todo se confunde en un caos de contradicciones sin salida posible, y Hamlet «se vuelve loco».

Un hombre común habría perecido sin que le diese tiempo a hacer nada. Pero Hamlet es una figura extraordinaria, heroica. No importan los tormentos de la desesperanza, la grave enfermedad del alma, él avanza, a pesar de todo, paso a paso hacia una decisión efectiva. Los dos elementos que conforman su personalidad —el guerrero y el esteta—, se mezclan y se funden en una nueva unidad: un esteta activo, un combatiente por la armonía de la vida. Desaparece la contradicción fundamental: la sed de armonía toma la forma de un esfuerzo militante, la sangre y el polvo de la lucha se redimen de inmediato por una purificación consciente de la vida y por su elevación a un nivel superior. El problema de organización se resuelve, la idea artística toma forma.

Hamlet, es cierto, muere; en esto el gran poeta es, como siempre, objetivo y sincero. Los enemigos de Hamlet

tenían una ventaja: mientras que él reunía las fuerzas de su alma, ellos actuaban y preparaban su perdición. Sin embargo, murió vencedor; el crimen fue castigado, el orden legal restablecido, los destinos de Dinamarca pasaron a manos firmes: las del joven héroe Fortinbrás, un hombre menos importante que Hamlet, pero, asimismo, imbuido por completo y en su totalidad de los principios de este mundo feudal, cuyos ideales animaban a Hamlet.

Llegamos aquí a otra etapa de nuestra crítica. El problema de organización ha sido planteado y resuelto, pero, ¿cuál es la colectividad que ha proporcionado al autor el material vital para su encarnación? A buen seguro no es la colectividad proletaria, puesto que no existía a la sazón. El autor de Hamlet, sea quien fuere en realidad (sabemos que se trata de una cuestión en litigio), o bien era él mismo un aristócrata, o bien un ardiente partidario de la aristocracia, ya que es en este mundo donde obtiene la mayor parte del contenido de los dramas caracterizados por la impronta del ideal monárquico-feudal. Ahí están las bases del régimen social: el poder y la sumisión, la fe en la voluntad de la divinidad que dirige al mundo, la fe en la santidad y en la inmutabilidad del orden establecido desde tiempos inmemoriales, el reconocimiento de seres superiores destinados por su propio nacimiento a dirigir, a gobernar, y de seres inferiores destinados a ser dirigidos, ineptos para todo lo que no sea la sumisión. ¿Acaso no suprime todo esto el valor de la obra para la clase obrera?

Yo respondería con una pregunta: ¿necesita la clase obrera conocer otros tipos de organización aparte del suyo propio? ¿Puede, e incluso, en general, debe elaborar y conformar su propio tipo de organización de otra manera que no sea confrontándolo y comparándolo con otros tipos de organización, de otro modo que no sea criticándolos y volviendo sobre ellos, de otro modo que no sea empleando sus elementos? En ese caso, ¿quién habría podido introducirla en las profundidades mismas de otra organización de vida y de pensamiento mejor que un gran maestro-artista? El papel de nuestra crítica es el de mostrar su significación histórica, su ligazón con el nivel más bajo del desarrollo, sus contradicciones con las condiciones de vida y los problemas del proletariado. Una vez realizado esto no hay peligro de que se sucumba a la influencia de un tipo de organización ajeno; el conocimiento de este tipo se vuelve uno de los útiles más preciosos para la edificación del propio tipo de organización.

La objetividad del gran artista proporciona aquí el mejor

apoyo a la crítica. Todo el conservadurismo del mundo autoritario, su mediocridad fundamental y el escaso lugar que concede a la consciencia humana se revelan por sí solos. Basta con acordarse, en Hamlet, de la primera aparición del héroe Fortinbrás, que provoca el viraje en el alma del propio Hamlet, abriendo vías a la solución de su problema. Firme, convencido de la bondad de su derecho, sin dudas ni excitaciones, Fortinbrás conduce el ejército a la conquista de un trozo cualquiera de tierra, que tal vez no vale la sangre del último de los soldados que mueren en esta guerra...

Finalmente, el hecho de que el problema de organización se plantee en la obra y se resuelva en base a la vida de una sociedad ajena tiene una enorme significación; pese a todo, la solución en su aspecto general conserva su fuerza, tanto en relación con la vida actual como en relación con el proletariado en cuanto clase, en cualquier parte donde la sed de armonía esquive la sequedad de las exigencias de la lucha. Ahí, el arte enseña a la clase obrera la organización universal y la solución universal de los problemas de organización; eso le resulta indispensable para poder realizar el ideal de organización mundial.

VI

El artista belga Constantin Meunier [1] representó la vida y la cotidianeidad de los obreros en sus esculturas. Su estatua *El filósofo* ofrece la imagen de un pensador-obrero sumergido en la resolución de una cuestión filosófica importante. El personaje desnudo produce una impresión plena y fuerte de vida en máxima tensión, concentrada sobre un problema y superando una poderosa oposición invisible.

¿En qué consiste la idea artística de la estatua? El problema de organización es el siguiente: ¿Cómo realizar la unión, cómo establecer lazos entre el pesado trabajo físico, el trabajo del pensamiento y la creación de ideas?, por lo que hace al modo de resolverlo... Echese una mirada al personaje de *El filósofo* totalmente transido de un impulso contenido, en el que cada músculo visible testimonia una tensión estática, no transformada en acción exterior, sino vuelta hacia la profundidad del ser, y la solución surge con una enorme evidencia, con una convicción total e inmedia-

[1] *C. Meunier (1831-1905): escultor belga autor de un* Monumento al trabajo. *(N. del E.)*

ta: *«El propio pensamiento es un esfuerzo físico;* su naturaleza es semejante a la del trabajo, no hay contradicciones entre ellas, su separación es artificial y pasajera». Las conclusiones de las ciencias exactas, de la psicofisiología, confirman por completo esta idea; pero la misma está mucho más próxima y es mucho más comprensible a través de su encarnación artística. No es necesario demostrar su inmensa significación para el proletariado.

Nuestra crítica debe, sin embargo, plantear la siguiente interrogación: ¿A qué grupo social o a qué clase pertenece el punto de vista adoptado por el artista en su creación? Por más que pinte obreros, no lo hace como ideólogo de la *clase* obrera; su punto de vista es un punto de vista de trabajo, pero no un punto de vista *colectivo de trabajo*. El pensador obrero está tomado individualmente; casi no se sienten o se perciben sólo de una manera confusa y casi imperceptible estos lazos que unen el esfuerzo del pensamiento con los esfuerzos físicos y espirituales de los millones de hombres que hacen del mismo un eslabón de la cadena mundial del trabajo. El artista tiene una situación social como intelectual; está habituado a trabajar solo, sin poner de relieve hasta qué punto el origen, el método, los problemas de su trabajo se derivan de todo el trabajo colectivo de la humanidad. En esto es donde el punto de vista de la *intelligentsia* trabajadora se diferencia poco del de la *intelligentsia* burguesa: el primero también es individualista. En ese punto le corresponde a nuestra crítica completar lo que no pudo dar el artista.

VII

Las tareas de la crítica proletaria frente al arte del pasado se definen, pues, por sí solas. Al resolverlas, la crítica dará a la clase obrera la posibilidad de emplear sólidamente y de utilizar de una manera autónoma la experiencia de organización de miles de siglos cristalizada en formas artísticas.

La concepción habitual del papel y del sentido de la crítica proletaria no se ha comprendido de esta manera. Con mucha frecuencia se desvía hacia las posiciones del «arte cívico», se interroga acerca de su significado agitador y propagandístico con vistas a la defensa de los intereses de clase. Hace algunos años, el obrero Iván Kubikov, al tiempo que estimulaba a los proletarios a estudiar las mejores obras de la literatura del mundo antiguo, analizó su influencia educativa de la manera siguiente: sin lugar a

dudas «no está hecha sólo de oro puro, sino también de elementos de una aleación nociva para el proletariado», y sobre todo, de «fuerzas conservadoras ponderativas». Sin embargo, esto no es algo terrible, porque el obrero posee un instinto de clase que le permite separar con éxito el oro de la aleación. «Si observamos con toda atención las impresiones que se derivan del arte, veremos entonces que el oro actúa y que la aleación discurre al margen de la consciencia del obrero... Me ha ocurrido personalmente de sorprenderme al observar la manera en que el obrero, en un estado de espíritu de oposición, se las ingenia para sacar deducciones revolucionarias de la obra más inocente [2].» Es un punto de vista ingenuo, viciado en su base.

Hay pocas cosas rescatables en un instinto que, a partir de una obra realmente inocente, «se las ingenia» para sacar deducciones revolucionarias... Una alteración es una alteración. ¿Qué es lo que testimonia? La gran fuerza del sentimiento inmediato, la insuficiencia de la objetividad, el hecho de que este sentimiento sea superior al pensamiento y lo someta. ¿Es así realmente como debe ser la consciencia de la clase a la cual le corresponde resolver un problema de organización mundial?

Kubikov toma el *Don Carlos* de Schiller como ejemplo de mezcla «oro-aleación». Dice que la acusación de tiranía, los discursos inflamados del marqués de Posa son el oro de la obra, y que el sueño de monarquía absoluta, ilustrada y humana, representa la aleación. Esto es inexacto. A partir de «discursos inflamados», es decir, de una confusión y debilidad del pensamiento, el lector puede educarse perfectamente en el sentido de la frase revolucionaria. Por el contrario, la expresión viva artística y profunda del ideal de absolutismo ilustrado no es de ninguna manera una «aleación» para el lector históricamente consciente que se sitúe en el punto de vista de la crítica proletaria. Este ideal es un modelo de organización intelectual; conocer y comprender dichos modelos elaborados por el pasado es algo indispensable para la clase organizadora del futuro. En la lucha de los héroes-personalidades introducidos por el artista hay que captar la lucha de las fuerzas sociales que determinaron la consciencia y la voluntad de las gentes de la época, la necesidad de tales o cuales ideales, que se desprende de la

[2] Nacha Zaria, *1914, n.º 3, pp. 48-49.*

Nacha Zaria (Nuestra Aurora): *órgano legal de los «mencheviques liquidadores», que fue creado en enero de 1910 y que existió hasta 1914, fecha en que fue prohibido. (N. del E.)*

naturaleza de estas fuerzas sociales. Penetrar gracias al arte en el alma de las clases que hayan desaparecido de la historia, o que la abandonen, así como de aquellas que ocupen la escena, es uno de los medios más adecuados para asimilar la experiencia de organización y cultural acumulada: herencia preciosa para la clase constructora.

Sin embargo, por más que el arte del pasado sea capaz de educar el sentimiento y el estado de ánimo del proletariado, debe ser un medio para profundizarlos y ponerlos en claro, un medio de ampliación de su campo hasta abarcar toda la vida de la humanidad, toda su senda de trabajo, y de ningún modo un medio de agitación, un útil de propaganda.

La crítica que logra transmitir al proletariado una gran obra de la antigua cultura, por ejemplo, en el teatro, comentando a los espectadores antes de la presentación de una obra genial su sentido y su valor a partir de un punto de vista de organización colectivo de trabajo, o proporcionándoles este comentario en un programa explicativo, corto y accesible, o bien, por ejemplo, en un artículo de un periódico obrero, aclarar un poema publicado en una revista obrera o la novela de un gran maestro, esa crítica, repito, realizará una obra seria y útil para la clase obrera.

He aquí un inmenso campo de trabajo, trabajo indispensable y al mismo tiempo del tipo más sólido que no desaparecerá jamás.

3

Crítica del arte proletario

Toda *creación*, natural o humana, espontánea u ordenada, sólo desemboca en formas organizadas, armoniosas, viables, por medio de la *regulación*. Estos son dos puntos indisolubles y mutuamente necesarios del aspecto de todo *proceso de organización*. Así, en la evolución espontánea de la vida, el «azar» es una creación; crea combinaciones de elementos siempre nuevos, es decir, desviaciones siempre nuevas con respecto a las formas antiguas; la «selección estética» les sirve de regulación: elimina las formas inadaptadas al medio, a la par que conserva y fija las formas adaptadas. En la producción, el momento creador es el control programado de la consciencia; la misma acompaña a un esfuerzo de trabajo que modifica los vínculos entre los objetos, lo detiene cuando ha alcanzado su fin inmediato, lo reorienta cuando se aparta de su meta, etc.

En el trabajo del artista están presentes los mismos mecanismos. Se renuevan sin cesar nuevas combinaciones de imágenes vivas, allí también se regulan mediante una selección consciente, programada, por el mecanismo de la «autocrítica» que detecta todo lo que no es armonioso, lo que no corresponde a la tarea asignada, y refuerza todo lo que marcha en esa dirección. Cuando la autocrítica es insuficiente, se obtiene un resultado lleno de contradicciones, una incoherencia, un amontonamiento de imágenes, pero nada que sea relevante para el arte.

La escala social, la evolución del arte está regulada, *de una manera espontánea* por el medio social en su totalidad, que acepta o rechaza las obras que penetran en él, que apoya o ahoga las nuevas tendencias artísticas. Pero hay también

una regularización *programada:* la *crítica.* El medio social es también, a no dudarlo, su base real: el trabajo de la crítica se realiza desde el punto de vista de una colectividad cualquiera y, en una sociedad de clases, desde el punto de vista de tal o cual clase.

Examinaremos ahora por qué camino y en qué direcciones debe regular la crítica proletaria la evolución del arte proletario.

I

La primera tarea de nuestra crítica frente al arte proletario consiste en señalar sus límites, en definir claramente su marco para que no se diluya en el medio cultural que lo envuelve y para que no se mezcle con el arte del viejo mundo. La tarea no es tan simple como parece a primera vista: hasta el momento se observan constantemente fallos y confusiones.

En primer lugar, por lo regular no se diferencia el arte proletario del arte campesino. Es indudable que la clase obrera, en especial la nuestra —la clase obrera rusa— salió del campesinado y conserva puntos de contacto con éste: los campesinos en sus chozas son también sectores trabajadores y explotados de la sociedad; no fue sin motivo que pudo realizarse entre nosotros una unión política bastante duradera de unos y otros. Pero en la colaboración y en la ideología, en los medios fundamentales de la acción y del pensamiento, hay diferencias profundas, diferencias *de principio.* El alma del proletariado, su principio organizador, es el colectivismo, la colaboración fraternal; y cuanto más se transforma en clase social, más se desarrolla en su vida este principio, más la penetra y la impregna. En su mayoría, los campesinos, los pequeños patronos, son proclives al individualismo, al espíritu del interés privado y de la propiedad privada: es la «pequeña burguesía»; la denominación es estereotipada y falsa porque «burgués» significa en el fondo ciudadano; pero expresa fielmente el carácter concreto de las aspiraciones del campesinado. Por otra parte, la estructura patriarcal de la familia campesina mantiene entre esta clase un espíritu de autoridad y de religiosidad; y en general, la estrechez inevitable del horizonte limitado, propio de las pequeñas villas, favorece también la dependencia de una agricultura atrasada con respecto a las fuerzas de los elementos, misteriosas para el campesino a quien facilitan o no la cosecha.

Examinemos la poesía campesina; no me refiero a la poesía prerrevolucionaria sino a la más actual, a la poesía S.R. de izquierda [1], por más que *Krasny Zvon* [2] represente una reunión de poetas de talento, tales como Kliuev, Essenín, etcétera. Está presente allí un fetichismo del «terruño», un fetichismo de la base de *su propia economía,* también está presente todo el Olimpo de los dioses campesinos: la Trinidad, la Santa Virgen, Igor el Valiente, Nicolás el Caritativo; además hay una tendencia constante hacia el pasado, una exaltación de los jefes de la fuerza desorganizada y espontánea del pueblo, tales como Stenka Razine... Nada más ajeno a la consciencia del proletariado socialista.

Sin embargo, esas obras se publican en los periódicos y revistas obreros como obras del proletariado, y la crítica las analiza bajo esta misma denominación. Es cierto que muchos poetas-obreros empezaron por la poesía campesina, ya fuera porque habían llegado poco tiempo antes del campo y conservaban un vínculo con él, o simplemente por imitación. En este sentido son interesantes las primeras agrupaciones de obreros-poetas surgidas en Moscú hace cinco años y dispersadas por la censura: *Nuestros cantos,* fascículos 1 y 2. Gran parte de los poemas es realmente campesina. Más aún, son de estilo de transición. Vale la pena comparar los matices cambiantes de dos o tres poemas de un mismo autor. Veamos aquí los de V. Torski, poeta totalmente novel.

El pueblo

De pie sobre una colina del país bienamado
y el pueblo natal extendido a mis pies.

[1] *S. R.: Socialistas Revolucionarios. El partido S. R. fue fundado a fines de 1901 tras la fusión de diferentes grupos populistas. En 1917, los S. R. se hicieron cargo, junto con los mencheviques, del gobierno provisional de Kerenski. Una fracción «S. R. de izquierda» se forma en el verano de 1917 y se convierte en un auténtico partido político que colabora, en primer lugar, con los bolcheviques, pero se opone a la paz de Brest-Litovsk y abandona entonces el gobierno. En septiembre de 1918, tras diversos intentos de insurrección (Moscú, Iaroslav), los bolcheviques reaccionaron y dirigieron por primera vez la represión sistemática. El partido S. R. era el único que tenía una influencia real en el campo. (Nota del E.)*

[2] Krasny Zvon (El carillón rojo): *antología de versos aparecida en 1918 en Petrogrado. (N. del E.)*

Las isbas miran, al borde del camino,
a los queridos mujiks que salen de los zarzales verdes
y bajo el cielo arde la cruz de una iglesia,
y susurra el bosque de abedules cerca de la iglesia.
Alrededor surgen las flores de los campos,
el prado teñido de azul con decoración.
La ronda de nubes cubrió la superficie del agua...
y el poniente se les presentó con colores refundidos.

No cabe duda de que es imitativo y débil a la vez; pero lo importante aquí es que no hay la menor alusión que permita descubrir a un auténtico poeta proletario; y sin embargo, el autor salido de este medio no es un pequeño mujik diligente como podría dar a entender el poema.

Veamos este otro poema del mismo autor:

La mañana

El día surge. El oriente
se cubre de oro.
Una ligera brisa acude
y murmura algo a los bosques dormidos,
y en su verde impenetrable,
recorrido por un escalofrío matinal,
con el horizonte claro,
renace la juventud.
Y sólo el viejo bosque de pinos
ha suspirado con desconfianza,
y otra vez hacia el río púrpura
ha inclinado sus rizos, frunciendo el ceño.

Tampoco aquí hay mucha autonomía. Pero ya se encuentra una alusión a una nueva percepción del mundo: para el autor, el bosque es una colectividad que contiene corrientes diferentes que regularizan de maneras diferentes los hechos de la naturaleza, no se trata de una personalidad heroica aislada como lo era en Kolstov.

El otoño

Ya se estremecen las copas de los pinos.
Ya «el otoño se aproxima»
y los abedules melancólicos
abatieron sus ramas.

Como en los antiguos días, no se resiste.
En una secreta angustia,
moviendo confusa las ramas,
no se resiste, es sólo el eco
sin esperanza ni reproche.
«Tan rápido»
Ante nosotros, como visiones
en la lejanía, poco a poco,
se extinguen los instantes vividos,
primaveras luminosas, colores,
caricias del sol, narraciones del viento,
adorno de perfumes en las flores,
en hierbas olorosas,
corazones de pájaros vocingleros.
Y el llanto cae de las ramas.
Los abedules de tronco blanco,
con un sueño oculto en el corazón,
no se estrechan, no se admiran.
Follaje dorado,
con un sueño que muere,
se pierde en el pasado dorado.
Huye.

Es el estado de ánimo del período de la reacción; pero la naturaleza está percibida por un colectivista, sus símbolos son las emociones generales del bosque, y no las emociones individuales de un abedul cualquiera, ni de un pequeño pino como sucede en la poesía lírica habitual. Los símbolos verídicos hablan del debilitamiento de los vínculos de la colectividad colocada en una situación que la ahoga, del modo en que sus eslabones vivientes se abandonan en ella a sus sueños-recuerdos, se cierran sobre sí mismas, se alejan unos de otros: aquellas cosas que no interesan al poeta individualista no entran en su campo de visión. No cabe duda de que la manera colectivista de concebir y comprender la naturaleza, como sucede en Torski, no es más que una parte, un aspecto del colectivismo integral, verdadero, activo de trabajo.

Las influencias militares a las cuales estaba sometido el proletariado en la época de la guerra y de la revolución representan otra fuente de confusión. Fundamentalmente, el Ejército estaba formado por estos mismos campesinos, pero arrancados de la producción, viviendo masivamente en condiciones de comunismo de consumo y aprendiendo el arte de la destrucción o ejerciéndolo ya. La lucha por la paz, la hostilidad hacia los ricos, mucho menos consciente

y desinteresada que entre los obreros, vincularon momentáneamente a los soldados con el proletariado en un bosque político y dieron pie a relaciones estrechas entre unos y otros, por más que no fueran tipos sociales emparentados, sino más bien opuestos por los papeles que desempeñaban en la vida. Como consecuencia de esta fraternidad de lucha una tendencia militar se coló en los periódicos obreros e incluso tiñó ligeramente la consciencia de los poetas proletarios menos firmes. A esto se debe que un tinte específicamente militar haya impregnado los temas revolucionarios militantes, y así fue también que se violó la nobleza de tono a la que se atuvo la clase de ideales superiores; de ahí también la transmisión a la poesía de un espíritu de odio acendrado dirigido personalmente contra representantes aislados de la burguesía, de un sentimiento que desfiguró la idea de la lucha de la gran clase; un sentimiento de este tipo es comprensible en la vida cotidiana, pero inadmisible en el arte; asimismo lo son los excesos directos del tipo de la burla ruin contra los enemigos vencidos o del elogio de la justicia sumaria, hasta los entusiasmos sádicos por el tema del pisoteo de las entrañas de los burgueses; desgraciadamente, todo esto también aparecía allí. Dejemos bien claro que esas cosas no tienen nada que ver con la ideología de la clase obrera. Esta tiene sus propios temas militantes que no son burdos, temas soldadescos; posee un odio inexorable contra el capital en tanto que fuerza social, y no un odio mediocre contra sus representantes aislados, productos necesarios de su medio social. Es indudable que el proletariado debe tomar las armas cuando así lo exigen los intereses de su libertad, de su porvenir, de su ideal; pero no lucha inútilmente contra esta espontaneidad de la sociedad a que da lugar toda lucha armada. La ferocidad que una forma de lucha como ésta suscita en el alma humana puede apoderarse momentáneamente, sin duda, del psiquismo de los combatientes, pero es ajena y opuesta a la cultura proletaria que sólo admite la violencia forzada. El espíritu de la fuerza auténtica es la nobleza moral, y la colectividad de trabajo es la fuerza auténtica. Debe convertirse en la nueva aristocracia de la cultura: la última en la historia de la humanidad, la primera digna de este nombre.

Nuestra crítica debe aún establecer un límite entre el arte proletario y el socialismo intelectual. Aquí, la confusión es muy natural y especialmente fácil porque los ideales están próximos entre sí. Pero a pesar de todo, las diferencias son profundas e importantes.

La *intelligentsia* trabajadora fue educada en la cultura

burguesa, de ella salió y sin duda trabaja sobre ella y para ella. Su principio es el individualismo del sabio, del artista o del escritor, la colaboración no se percibe de una manera inmediata, el papel de la colectividad permanece fuera del campo visual, predomina el aspecto exterior del aislamiento, ilusión de una actividad personal totalmente autónoma. Cuando hay colaboración manifiesta, el intelectual ocupa por lo general la posición autoritaria de jefe, de organizador del trabajo: el ingeniero en la fábrica, el médico en el hospital, etcétera. De ahí proviene el elemento de autoritarismo que en general persiste de una manera inevitable en el mundo burgués y en su cultura como complemento organizador de su anarquismo fundamental.

Debido a todo esto, incluso cuando el intelectual trabajador logra elevarse hasta una simpatía sincera y profunda por la clase obrera, hasta la fe en el ideal socialista, el pasado conserva toda su fuerza en la manera de pensar del intelectual, en su percepción de la vida, en su comprensión de las fuerzas y de los caminos de su evolución.

El drama de Verhaeren, *Los amaneceres* [3], es un ejemplo de ello; nos limitamos a citarlo en primer lugar, puesto que se trata del repertorio del teatro proletario, pero consideramos también que es posible montarlo en este registro sin interpretación ni comentario alguno, como si fuera totalmente «nuestro». Esto es una equivocación. La pieza es admirable, constituye para nosotros una herencia preciosa, pero de todos modos una herencia dejada por el viejo mundo. El espíritu del socialismo se envuelve allí con un ropaje autoritario e individualista que es necesario comprender y que no se puede aceptar simplemente. Todo está construido sobre la personalidad heroica de un tributo popular que conduce a las masas tras de sí; es el alma de la lucha y de la victoria, sin ella las masas son ignorantes y ciegas, incapaces de encontrar su camino; la tragedia de este personaje constituye para el autor el interés principal de toda la pieza. Así es como el viejo mundo comprende la significación de la personalidad; el colectivismo construye la vida de otra manera, la pone en claro de otra manera. Sin duda, reconoce a los héroes; más aún, los crea, pero en cuanto encarnación de la fuerza de la *colectividad,* en cuanto voceros de *su* voluntad común, en cuanto intérpretes de *su*

[3] *Verhaeren estaba entonces muy de moda en los medios revolucionarios rusos.* Los amaneceres *fueron creados, además, en 1921 por Vsevolod Meyerhold. (N. del E.) (Cfr. Meyerhold,* Textos teóricos, *2 vols., Madrid, Comunicación, s. a.)*

ideal. Si las relaciones con los jefes no son así, eso significa que la colectividad no ha conseguido una clara consciencia de sí mismas.

En sus estatuas, que expresan la vida y el mundo cotidiano de los obreros, el gran escultor belga C. Meunier produjo un verdadero culto del *trabajo,* pero con todo lo profundo que es el amor del artista por lo que expresa, con toda su comprensión simpatizante, esto no es todavía el culto de la *colectividad.* El talento sigue siendo enorme; el artista-proletario debe saber sin embargo que no se trata para él de una dirección predeterminada y que sus târeas van más lejos.

La consciencia artística de sí, que tiene la clase obrera debe ser pura y clara; libre de agregados ajenos; es la primera fuente de nuestra crítica.

II

Nuestra crítica del arte proletario debe dirigirse, ante todo, a su contenido.

La famosa *estrechez* de contenido es una característica inevitable de un arte naciente de una clase joven que, además, vive en condiciones difíciles; la misma es una consecuencia de la falta de experiencia, de la mediocridad obligatoria del campo de observación. Así, pues, la literatura comienza aquí por tomar de una manera muy marcada todos sus temas y sus materiales de lo cotidiano de los propios obreros, o del de los intelectuales revolucionarios vinculados a éstos; hasta ahora sólo ampliaron su dominio poco a poco, de una manera realmente inconsciente. Sin embargo, es indiscutible que el arte proletario debe abarcar en el campo de su experiencia la sociedad y la naturaleza todas, la vida entera del universo.

¿Qué puede al respecto nuestra crítica? Indudablemente no basta por sí sola para proporcionar de inmediato al joven arte aquello de lo que carece. Pero puede y debe sin cesar ponerle ante los ojos el problema de la ampliación de su dominio, puede y debe observar cada progreso que se realice en este sentido e indicar las nuevas posibilidades presentes en el mismo. Y brindará una ayuda a este progreso, ayuda indirecta, pero indudablemente real, comparando cuando tenga ocasión las obras del arte proletario con las obras del viejo arte, semejantes por la «idea artística», es decir, por el problema de organización resuelto. En ese caso, el material, el campo visual y a menudo el

principio mismo de la resolución del problema serán diferentes.

Esto se relaciona particularmente con las cuestiones favoritas de la literatura clásica: la estructura de la familia, la lucha en el alma humana de las razones «inferiores» y «superiores», la pasión que domina y dirige al hombre, la educación del carácter, etcétera.

A menudo se han propuesto tareas idénticas o casi idénticas a aquellas que ya resolvió de una u otra manera la ciencia y la filosofía. A la crítica le corresponde señalar que junto a estas soluciones existen soluciones artísticas y establecer comparaciones: el gran colectivismo de la experiencia pan-humana que oculta el mundo de la ciencia y en un gran número de casos una guía inestimable para una obra incipiente que busca y que duda.

La estrechez del contenido artístico no se debe sólo a un tomar en cuenta limitado la experiencia organizable, se debe también a una percepción recortada, unilateral, al carácter limitado de la actitud de base frente al material de la experiencia. La exclusividad excesiva del criterio de la lucha social y la reducción del arte a un papel organizador-militante son ejemplos particularmente típicos de ello. Una actitud de este tipo es perfectamente natural para una clase joven, pronta a exaltarse y que se debate en la más difícil de las situaciones. También es necesaria para los primeros pasos de la evolución de una clase cuando todavía sólo se autodefine a través de la consciencia de su oposición a otra clase de la sociedad y mientras elabora el aspecto militante de su ideología. Pero a continuación, y esto es inevitable, este punto de vista se vuelve insuficiente.

La clase obrera progresa hacia su ideal por medio de la lucha; este ideal no es, sin embargo, la destrucción, sino una nueva organización de la vida, y una vida extraordinariamente nueva, inconmensurablemente compleja y supremamente armoniosa. En consecuencia, la cultura de la consciencia militante no es en sí misma el medio principal para realizar esta tarea; es necesaria la elaboración de una ideología constructiva desde el punto de vista social. La ciencia proletaria ya avanza en esta dirección y el arte proletario deberá marchar en el mismo sentido con tanta más energía y rapidez cuanto más se aproxime la clase obrera a la realización de su ideal.

En la poesía proletaria actual predomina de manera asombrosa la poesía de agitación. Todo el resto queda sepultado entre los miles de poemas que apelan a la lucha de clase, que exaltan su victoria, entre los cientos de

narraciones que denuncian al capital y a sus vasallos. Esto debe cambiar. Una parte no debe ser un todo. Es cierto que una introducción panorámica en la vida es más difícil que atravesar una línea enemiga, pero todavía es más necesario en lo que respecta al socialismo, porque sólo una comprensión panorámica de la vida, de sus fuerzas concretas y de sus vías brindará apoyo para una creación práctica de tipo universal.

La reducción de la poesía al civismo y a la agitación se refleja de una manera desfavorable en su esencia artística que es fundamentalmente su fuerza organizadora. Se desarrolla el reino del cliché: ¿cómo conservar la originalidad entre miles de repeticiones? Se debilita la simpatía que une a la masa con el poeta.

A continuación, cuando a pesar de todo el contenido progresa, se lo comprende, sin embargo, según el antiguo punto de vista, más estrecho que él, por ejemplo, el tema central de un libro reciente de A. Gastev es la fuerza organizadora gigantesca de la producción mecanizada, este vínculo gracias al cual une a la colectividad de trabajo, y esta potencia, el poder de los elementos que le brinda. Es una de las ideas básicas de una consciencia proletaria cultural-creadora: pero Gastev llama a su libro *La poesía de cuño obrero,* como si la tarea no excediera los límites de la consciencia *militante* del proletariado. Pues es evidente que la expresión «cuño obrero», en particular dentro de una situación de revolución violenta, evoca en todos la idea de una batalla social y de ningún modo la idea de un cuño, de un golpe de martillo, símbolo insuficiente de la técnica mecanizada.

Otro ejemplo donde aparece la reducción de las ideas artísticas a la propaganda: la representación de los capitalistas y de los intelectuales burgueses que los apoyan, que hacen creer que son *personalmente* malvados, crueles, deshonestos, etcétera, es una concepción ingenua por oposición con el método de reflexión colectivista. No son las características personales de tal o cual burgués las que se ponen en tela de juicio; no es contra individuos aislados que debe dirigirse el sentimiento revolucionario, el esfuerzo revolucionario. Lo que se cuestiona son las posiciones de clase y la lucha se emprende contra un sistema social, contra las colectividades vinculadas con él y que lo defienden. Por otra parte, el capitalista puede ser un hombre de los más distinguidos desde el punto de vista personal, pero puesto que representa a su clase, su acción y sus pensamientos van a definir necesariamente su posición social. En el momento

del enfrentamiento es un enemigo para el proletariado consciente no en tanto que individuo, sino en tanto que eslabón ciego de la cadena forjada por la historia. Para vencer al viejo mundo es más útil comprender a sus mejores representantes en sus mejores manifestaciones que imaginar que está compuesto de malvados que se valen de malos argumentos. El pensamiento colectivo y la voluntad de la clase obrera no debe malgastarse.

Pariente cercano de la reducción de la obra a la agitación, una teoría reciente exige que el arte proletario esté «rebosante de vida» y de entusiasmo. Por más que no se la pueda calificar de otra cosa más que de infantilismo, desgraciadamente tiene un éxito evidente, especialmente entre los más jóvenes y menos experimentados de los poetas proletarios. La gama del sentimiento colectivo de clase no puede ni debe ser limitada. Sin duda la sensación viva y aguda de sus fuerzas es propia de la colectividad de trabajo; pero no se debe olvidar que la propia fuerza conlleva a veces defectos. Ante todo, el arte debe ser sincero hasta las últimas consecuencias y verídico, en especial en su papel de organizador de la vida: aquello en lo que no se cree ¿a quién y a qué puede organizar?

El pasado mes de mayo se pudo leer en un periódico obrero el siguiente poema:

«Camino entre el resplandor del sol y de la primavera...
El horizonte se enrojece como flores bermejas.
Los sueños quiméricos se han realizado,
Más alto se han elevado las almas,
Como las poderosas cimas de las montañas.
¡Qué días! ¡Qué horizontes!
Entre los campos, entre los arroyos que serpean,
Entre las alboradas de cristal y los ensueños nocturnos,
Entre los trenes que chirrían y gruñen,
Entre las sonrisas en el rostro y las guirnaldas de palabras,
Como granos de cristal en los pétalos bermejos de las flores,
Centella la alegría de hoy.
Hasta el fondo, hasta lo más hondo de mí
Estoy ebrio de una alegría purpúrea, ebrio de sol, etc».

Los «sueños quiméricos» que se «realizaron» realmente en esos días en nuestro país eran indudablemente «púrpura», eran los sueños de los imperialistas alemanes contra los cuales las fuerzas del proletariado no podían hacer nada. Se trata de días de pesadas pruebas y de infortunio para nuestra revolución, de días de insultos salvajes para nues-

tros hermanos de Ucrania, del Cáucaso, de Finlandia, del Báltico, de días de penosa laxitud frente a las enormes tareas abrumadoras de nuestro país, de días de confusión y de hambre: el estallido total de toda la maldita herencia de la guerra... Sí, la desesperación es indigna de los combatientes, pero la hipocresía de los cristales color de rosa es todavía peor para ellos: es la retirada, la huida ante la realidad, la máscara engañosa de esta misma desesperación...

Esto rebaja la poesía proletaria al nivel de los que tienen por divisa:

«La mentira exaltadora
Nos es más cara que las bajas verdades de las tinieblas».

No, nada de alabanzas almibaradas, sino una voluntad inflexible y una firmeza histórica: he ahí las necesidades del proletariado rodeado por todos lados por los enemigos.

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.

«Por más que el mundo se derrumbe, ellos se batirán serenos con los trozos como armas.» El poeta individualista de la antigüedad conocía la existencia de un coraje auténtico. El poeta de la nueva colectividad no debe, pues, ser menos.

En todo su trabajo regulador, nuestra crítica de la creación proletaria debe tener muy presente que *el espíritu del colectivismo es, ante todo, la objetividad.*

III

La total concordancia entre el fondo y la forma es una tarea muy definida y muy clara que debe ir precedida por la crítica de la *forma* del arte proletario.

Indudablemente, el proletariado debe comenzar por aprender de sus predecesores la técnica atística. Hacer esto implica naturalmente la tentación de tomar como ejemplo lo que fue elaborado más recientemente por el arte antiguo. En esto es fácil caer en un error.

En arte, la forma está indisolublemente ligada al contenido. Y lo más reciente no es siempre lo más perfecto. Cuando una clase social ha cumplido su papel progresista en el proceso histórico y se desliza hacia la decadencia, el contenido de su arte se vuelve inevitablemente decadente;

pero la forma sigue al contenido y se acomoda a él. La degeneración de una clase reinante se efectúa sobre la base de un paso al parasitismo. A continuación llegan la saciedad, el embotamiento del sentido de la vida. Ahora bien, de la vida es de donde proviene la fuente principal del nuevo contenido que se desarrolla: la actividad creadora desde el punto de vista social; la vida, pues, se vuelve desierta, pierde su sentido «razonable», es decir, precisamente su sentido social. Se trata de colmar este vacío mediante la búsqueda de goces y de sensaciones siempre nuevas. El arte organiza estas búsquedas: por una parte, excitando una sensibilidad que muere, se mueve hacia perversiones decadentes; por otra parte, al depurar y refinar las percepciones estéticas, comienza a complicar las cosas excesivamente y tiende a adornar sus formas con un torbellino de artificios mezquinos. Existen numerosos ejemplos históricos de la decadencia de las diferentes culturas: culturas orientales, antiguas, feudales, y en las últimas décadas se podrían señalar en el terreno de la descomposición de la cultura burguesa, la mayoría de las corrientes del «modernismo» y del «futurismo» decadentes. El arte burgués ruso siguió el modelo del arte burgués europeo del mismo modo que nuestra burguesía catarrosa y fláccida que se mustia sin haber vivido una floración verdadera.

En general, y en lo que hace a su esencia, no es preciso aprender la técnica literaria de estos organizadores de la disgregación de la vida, sino de los grandes trabajadores del arte engendrados por el encumbramiento y el esplendor de clases que ya han cumplido su ciclo: de los románticos revolucionarios y de los clásicos de las diferentes épocas. De los «más recientes» sólo se pueden aprender bagatelas en las que suelen ser, es cierto, grandes maestros; esto debe hacerse con prudencia y circunspección para que, al codearnos con ellas, no se nos peguen los gérmenes de la descomposición.

Es triste ver a un poeta proletario que busque las mejores formas artísticas y que piense encontrarlas en un Maiakovski cualquiera, intelectual presuntuoso, o peor todavía, en un Igor Severianin [4], ideólogo de señoritos y cortesanas, encarnación con talento de una vulgaridad barnizada. Hemos tenido grandes maestros aptos para convertirse en los

[4] *I. Severianin (1887-1941): poeta ruso que en un principio, en 1911, perteneció al movimiento «egofuturista» y al que Maiakovski llamó «la vivandera de la poesía rusa». Ejercía una influencia muy marcada sobre los poetas de comienzos del siglo. (N. del E.)*

primeros de quienes la gran clase puede obtener las enseñanzas relativas a las formas de su arte.

Puchkin, Lermontov, Gogol, Nekrassov, Tolstoi: la simplicidad, la claridad, la pureza de la forma que se encuentran en todos estos grandes maestros responden mejor que ninguna otra a las tareas del arte naciente. Indudablemente, es inevitable que un contenido nuevo elabore formas nuevas; pero es preciso partir de la mejor de cuanto ha existido. En cuanto a las formas recientes, hay que estudiar aquellas que sean coherentes entre sí y artísticamente estables y no las que son dispersas y cambiantes, que van y vienen, como los Andreev, los Balmont, los Blok [5], etcétera.

Desde el comienzo, nuestra poesía obrera manifestó una tendencia hacia los versos de ritmo regular, con rimas simples. En la actualidad, manifiesta una inclinación mayor por los ritmos libres, los versos que se entrelazan de una manera compleja, las rimas nuevas y a menudo inesperadas. La influencia de la poesía intelectual más reciente se hace sentir con más claridad; es poco probable que se pueda dar la bienvenida a esta influencia. Las nuevas formas son más difíciles; luchar contra ellas significa un gasto inútil de energía que nos aparta de lo más importante, de la elaboración y del desarrollo del contenido artístico.

Que haya incluso cierta monotonía en lo que es justo, es algo que se desprende de la vida misma. En la fábrica, el obrero vive bajo el reinado de ritmos graves y de rimas simples y elementales. En medio del «estrépito de acero», de telares y de máquinas en movimiento, se entrelazan olas de ritmos diferentes, pero en general mecánicamente regulares. Además, la continuidad de los ritmos más breves y más frecuentes se ve atravesada por ritmos menos frecuentes y más pesados, tales como la cesura o la rima en el verso. Estos sonidos, con sus golpes que se repiten sin fin, forjan por su medida imágenes verbales en las que trata de verter sus emociones un trabajador con aptitudes para la tarea artística.

En consecuencia, cuando los ritmos de la naturaleza viva se vuelvan accesibles para el trabajador, allí donde hay menos repetición mecánica y regularidad, esta monotonía desaparecerá por sí misma. Pero remontarla por la imitación de poetas pertenecientes a un medio y a una situación ajenas es un trabajo inútil que perpetúa las dificultades en un ámbito en el que ya hay suficientes. No es una casualidad que Samovytnik [6], el mejor poeta obrero hasta el presente, no haya seguido este camino.

[5] *Poetas simbolistas rusos. (N. del E.)*

La forma más difícil para la joven poesía, es la poesía en prosa. Al rechazar la rima y el ritmo evidente de los sonidos, la misma exige, a cambio, un ritmo armonioso mucho mayor en las imágenes y, simultáneamente, una armonía suficiente en las combinaciones sonoras. Se está muy lejos de dominar estas exigencias por completo en la obra de Gastev, *La poesía de cuño obrero,* donde predomina la poesía en prosa. Se percibe allí la inexperiencia de una creación joven, presta a encaminarse por sendas que todavía le resultan difíciles, tal vez sólo por desconocimiento de sus dificultades reales. Nuestra crítica puede ahorrarse muchos esfuerzos artísticos poniendo al descubierto las dificultades ocultas de las diversas formas: Es una cuestión que poco interesa a la vieja teoría del arte.

Los malentendidos con el editor, de los cuales la obra de Bessalko [7], *Catástrofe,* constituye un ejemplo vivo, muestra hasta qué punto el conocimiento de la teoría del arte es necesario para los nuevos trabajadores del arte. A este libro se lo llama «novela», cuando en realidad es un gran relato. La diferencia entre estas formas está bastante confusa en las teorías habituales de la literatura, y nuestra crítica es capaz de arrojar luz sobre ello con mayor o menor facilidad y precisión. El planteamiento y resolución del problema de organización tiene en el relato un carácter *episódico,* el autor quiso mostrar aquí cómo una colectividad revolucionaria de composición variada se desorganiza en una situación de opresión extrema en la que es imposible actuar. Si el autor hubiera planteado y resuelto el problema de una manera *sistemática,* hubiera puesto en claro el origen y el desarrollo de los distintos elementos que componen la colectividad revolucionaria, las condiciones que los han vinculado momentáneamente, la necesidad objetiva de descomposición y

[6] *Samovytnik (1884-1943): poeta proletario que participó, desde 1905, en el movimiento revolucionario y que vivió en el exilio entre 1915 y 1917. Fue uno de los dirigentes del Proletkult de Petrogrado. (N. del E.)*

[7] *P. Bessalko (1887-1920): este escritor fue uno de los contados prosistas proletarios. Miembro de la fracción menchevique desde 1903, vivió en la emigración desde 1910 hasta 1917, fecha en la cual se adhirió al partido bolchevique. Bessalko militó en el Proletkult de Petrogrado y participó en la redacción de la revista* El Porvenir. *Movilizado en 1919 en el frente sur, murió de tifus en 1920.* Catástrofe *fue publicada en 1918. (N. del E.)*

disgregación; y en este sentido, y no es otro, se hubiera tratado de una novela. El volumen no es lo que importa: una pequeña novela puede ser más pequeña que una gran narración.

Nuestra crítica creará, paso a pasó, por su praxis viva, una nueva teoría del arte, en la cual tendrá lugar toda la riqueza de la experiencia de la vieja crítica sometida a un viejo examen y sistematizada de nuevo sobre la base de un punto de vista superior, el punto de vista pan-organizador.

Es preciso destacar que, en otros casos, la crítica de la forma es absolutamente inseparable de la crítica del contenido y que en realidad ésta la impregna. Esto es particularmente cierto en lo que se refiere a la cuestión de los símbolos artísticos. Un símbolo es una imagen viva que sirve de signo de una cualidad particular para toda una serie de otras imágenes vinculadas con ella, de modo de hacer penetrar simultáneamente y de manera organizada estas imágenes en la conciencia. De esta manera, la sombra del padre de Hamlet es el símbolo de ecos sordos de un asunto criminal que se desarrolla poco a poco en el medio social y del cual revela los secretos. La Gran Ciudad de los *amaneceres* de Vehaeren es el símbolo de toda la organización de la sociedad capitalista, etcétera.

Pero, en tanto que imagen viva y no en cuanto signo desnudo, un símbolo de este tipo posee su contenido propio que, por otra parte, es lo primero que se percibe. La Sombra es un fantasma; la Gran Ciudad, una capital cualquiera. Este mismo contenido está sometido a todas las leyes del arte y a una crítica adecuada. Si, por ejemplo, la Sombra del padre de Hamlet no se condujera tal como la imaginación popular supone que se comportan los fantasmas, de ello resultaría una grave falta de sentido artístico. A pesar de toda la profundidad de sus ideas, el *Pájaro Azul,* de Materlinck, no hubiera sido una gran obra si sus símbolos no hubieran formado por sí mismos el contenido alegre y armonioso que tanto gusta a los niños.

Nuestra crítica, entiéndase bien, debe ocuparse de los símbolos también a partir de este aspecto, empezando por su elección misma.

Nuestra época, cruel y grosera, época del militarismo en acción, sugiere a menudo a los artistas símbolos crueles y groseros. Supongamos, por ejemplo, que, para expresar de manera especialmente aproximada y clara la idea del rechazo de todo lo que es personal en nombre del gran acontecimiento colectivo, el obrero-escritor la simboliza por la muerte, por medio del héroe, de la mujer amada y

cercana. La crítica debe señalar que un símbolo tal es inadmisible: contradice la idea misma del colectivismo, según el cual, la mujer no es una simple fuente de dicha personal, sino también un miembro real o posible de la colectividad. O también, por ejemplo, que, deseando expresar su determinación de luchar hasta el fin contra el mundo antiguo sin echarse atrás ante cualquier sacrificio, incluso los más horribles y difíciles amenazas:

> «En nombre de nuestro mañana, quemaremos a Rafael. Destruiremos los museos, pisotearemos las flores del [arte» [8].

Un camarada crítico ha puesto de relieve con toda justeza y en relación con esto (si bien de un modo demasiado suave) que se trata de «psicología y no de ideología», es decir, que el poeta, abandonándose al fluir de su sentimiento *personal* ha olvidado el papel *social* organizador del arte. Esta imagen es el símbolo de un espíritu de soldado, no de obrero. El soldado tiene derecho y está obligado a bombardear la catedral de Reims si se encuentra, o se sospecha que se encuentra, en ella un lugar de observación enemigo; sin embargo, ¿qué es lo que fuerza al poeta a elegir esta imagen a lo Hindemburg? El poeta únicamente podría lamentar una necesidad tan feroz, pero no celebrarla. Cuando una obra sigue la corriente en este punto, eso no la engrandece en absoluto. El proletario no debe olvidar jamás que en la actualidad la *colaboración entre las generaciones* es la inversa de la colaboración entre las clases, y no hay derecho a olvidar el respeto hacia los muertos insignes que nos han abierto camino, que nos han legado su alma y que, desde sus tumbas, nos tienden la mano para ayudarnos en nuestra aspiración al ideal.

Tanto se trate de la forma como del contenido del arte, nuestra crítica debe recordar constantemente al artista su papel responsable de organizador de las fuerzas vivas de la gran colectividad.

IV

La crítica funciona como regulador de la vida artística, no sólo en cuanto a la obra, sino también en cuanto a la *percepción:* es la *intérprete* del arte para las grandes masas,

[8] *Cita muy célebre del poeta proletario Kirillov (en 1918, en la revista* Cultura Proletaria). *(N. del E.)*

muestra a la gente qué puede tomar del arte para la construcción de su vida interior, y también cómo tomarlo.

Sin embargo, en relación con el arte del mundo viejo, nuestra crítica está obligada a limitarse a esta tarea: no puede regular el desarrollo del mismo. Pero en relación con el arte nuevo, nuestro arte, ambos aspectos son esenciales y gigantescos.

No se trata en absoluto de limitarse solamente a poner al desnudo los símbolos cuando se pueda dar el caso de que sean incomprensibles, de explicar lo que se oculta tras las imágenes que el escritor no habría podido tal vez formularse a sí mismo con precisión, de sacar conclusiones en las que tal vez no tuvo tiempo de reflexionar. La crítica debe indicar también los nuevos problemas que plantean los resultados obtenidos por una obra y las nuevas posibilidades que se desprenden de ella. Sin embargo, lo más importante para la crítica es introducir con destino a las masas una nueva obra en el sistema de la cultura de clase, en el lazo común de la relación con el mundo proletario, y, en imágenes vivas, concretas y especiales para eso, encontrar y mostrar el sentido universal revelado por el punto de vista pan-organizativo.

Es en esta vía donde nuestra crítica se convierte ella misma en una creación.

Segunda parte

La cultura proletaria

4

La ciencia y la clase obrera *

1. Decir que el carácter de clase de la ciencia reside en la *defensa de los intereses* de una clase determinada no es más que un argumento panfletario o una falsificación pura y simple. En realidad, la ciencia puede ser burguesa o proletaria por su «naturaleza» misma, sobre todo por su *origen, sus concepciones, sus métodos de estudio y de exposición.* En este sentido fundamental, todas las ciencias, sociales o de las otras, incluidas la matemática y la lógica, pueden tener, y en realidad tienen, un carácter de clase.

2. La naturaleza de la ciencia consiste en ser *la experiencia colectiva organizada de los hombres y el instrumento de la organización de la vida de la sociedad.* La ciencia reinante, en sus ramas más diversas, es la ciencia *burguesa:* en ella han trabajado sobre todo los representantes de la intelligentsia, es el material de la experiencia accesible a las clases burguesas concentrado en ella por las mismas; ellas lo han comprendido y hecho comprensible desde su punto de vista burgués, lo han organizado con los procedimientos y los medios habituales que le son propios. De ello se desprende que esta ciencia sirvió ayer, como sirve hoy, de instrumento para la estructuración burguesa de la sociedad: en principio, de instrumento de lucha y de victoria de la burguesía sobre las clases que habían concluido su ciclo; más tarde, de instrumento de su propia dominación sobre las clases trabajadoras, y en todo momento de instrumento de organización del progreso de la producción concretado bajo la dirección de la burguesía. Tal es la fuerza organizadora de esta ciencia cuya estrechez histórica se observa, sin embargo, aquí mismo.

**Cultura Proletaria,* núm. 2, julio 1918

3. Esta estrechez se deja sentir ya en el propio material de la ciencia, es decir, en el contenido de la experiencia que ella organiza; donde mejor se muestra es, sobre todo, en las ciencias sociales. Así es que en el estudio de las relaciones de producción, la ciencia burguesa no pudo captar ni distinguir la forma particular, superior, de la colaboración fraterna o colectivista, porque esta forma resulta prácticamente desconocida entre las clases burguesas.

Todavía es más significativa la estrechez de este *punto de vista fundamental* que atraviesa en toda su extensión la ciencia burguesa y que se debe a la situación misma de las clases burguesas en el sistema social y, por tanto, a todo su modo de vida. Esta particularidad reside en *la ruptura entre la ciencia y su base real: el trabajo social.*

4. La separación entre el trabajo intelectual y el trabajo físico marca el origen de esta ruptura. En sí misma, no excluye la consciencia de la vinculación indisoluble de la práctica y de la teoría, en el proceso social, en un todo único. Pero este todo no pueden percibirlo las clases burguesas, se encuentra fuera de su campo de visión. Estas clases están educadas en la economía individual, en la propiedad privada, en la lucha sobre el campo de las relaciones económicas; es por ello por lo que los burgueses tienen una consciencia *individualista* y les resulta incomprensible la naturaleza social de la ciencia. Para ellos, la ciencia no es una experiencia colectiva de trabajo organizado ni un instrumento de organización del trabajo colectivo. Para ellos, el conocimiento es algo en sí, incluso algo opuesto a la práctica, de naturaleza peculiar, «ideal», «lógico», y si puede, a sus ojos, dirigir efectivamente la práctica, ello es justamente gracias a esta naturaleza superior que le atribuyen, y no en absoluto porque provenga de la práctica y sea ésta quien lo conforme. Este *fetichismo* peculiar es lo que podemos denominar «fetichismo abstracto del conocimiento».

5. A medida que se acentuaba la *especialización,* el mundo burgués desarrollaba todos los ámbitos de su creación, y la ciencia en particular. La ciencia se escinde en ramas cada vez más numerosas, cada vez más divergentes, delibitándose progresivamente la relación viva que existía entre ellas. La separación individualista de los hombres agudizó este proceso porque, si aunar ideas sigue siendo una necesidad para los especialistas que trabajan en la misma rama, esta necesidad es relativamente menos imperiosa para los especialistas que trabajan en ramas diferentes.

Esta vía ha conducido a la ciencia a una constitución absolutamente dispar, similar a la que es propia de la sociedad capitalista, y, para extender esta comparación, su desarrollo ha seguido la misma anarquía.

El resultado fue el siguiente: por más que haya acumulado en todas sus ramas la enorme riqueza de una suma de materiales así como los métodos para configurarla, la ciencia burguesa no podía elevarse a una organización integral, sistemática y armoniosa. Cada especialidad llegó incluso a crear su propio lenguaje, que se volvió incomprensible incluso para los expertos de otra especialidad y no sólo para la gente común. Las mismas correlaciones, las mismas vinculaciones de la experiencia, los mismos procedimientos de conocimiento, se estudian en ramas diferentes, como si se tratase de cosas totalmente distintas. Los métodos de una rama sólo se trasladan a las demás con lentitud y dificultad. Ahí reside el origen del horizonte limitado, de la estrechez corporativa que surge en los hombres de ciencia, debilitando y retardando la creación.

6. El desarrollo de la producción con máquinas, al mismo tiempo que ha dado unidad a los métodos técnicos ha suscitado también en la ciencia la tendencia a unificar los métodos, a remontar los aspectos nocivos de la especialización. Es mucho lo que se hizo en este sentido, sin embargo, entre tanto, la ruptura radical entre todas las ramas de la ciencia sigue siendo una realidad. Hasta el momento, esta tendencia a la unificación puede actuar solamente sobre los detalles, pero no puede conducir a una organización armoniosa y única de la ciencia en su totalidad.

7. La ciencia burguesa resulta poco accesible a la clase obrera: es densa, su lenguaje corporativista especializado es oscuro y complicado, y además como esta ciencia se ha convertido, sin lugar a dudas, en un producto dentro de la sociedad capitalista, se vende cara. Si representantes aislados del proletariado consiguen, al precio de una enorme pérdida de fuerza, hacerse conocedores de una y otra de sus ramas, su carácter de clase se hace sentir entonces: dado que se encuentran separados de la base colectiva de trabajo, se encaminan hacia una ruptura con la vida, con los intereses y con la estructura de pensamiento de la colectividad de trabajo de la cual proceden. La estrechez corporativista se encubre aquí con la tendencia al aristocratismo intelectual. En una palabra, en tanto que ideología burguesa, por su origen, la ciencia organiza el alma del proletariado según un modelo burgués.

8. Todo esto concede a la clase obrera misiones peculiares en relación con la ciencia contemporánea: *Su reexamen desde un punto de vista proletario, tanto del contenido como de la forma de exposición; la creación de una nueva organización, tanto para elaborarla como para difundirla entre la masa obrera.* En la mayor parte de las ramas científicas, el cumplimiento de estas tareas significará tomar en cuenta de manera metódica la herencia del mundo antiguo. Pero en algunas será necesaria una creación autónoma, amplia y profunda.

9. El reexamen del contenido de la ciencia debe comenzar por la enmienda de su ruptura con la base colectiva de trabajo: debe comprenderse el material de la ciencia y también esclarecerse como experiencia práctica de la humanidad; sus esquemas, sus conclusiones, y sus fórmulas como útiles de la organización de toda la praxis social de los hombres. Por el momento, esta tarea se lleva a cabo casi exclusivamente en las ciencias sociales y en unas condiciones insuficientes de orden y de método, pero debe difundirse a todos los dominios del conocimiento. Esta transformación produciría una ciencia vitalmente próxima a la clase obrera. La astronomía como ciencia de la orientación de los esfuerzos del trabajo en el tiempo y en el espacio, la física como ciencia de las resistencias encontradas por el trabajo colectivo de los hombres, la fisiología como ciencia de la fuerza de trabajo, la lógica como teoría del ajuste social de las ideas, es decir, los útiles organizacionales del trabajo penetrarán de manera más inmediata, más fácil y más profunda en la consciencia del proletariado que las propias ciencias en su configuración actual.

10. Por otra parte, es necesario hacer todo lo posible para suprimir el carácter dispar de la ciencia que ha engendrado el progreso de la especialización: es necesario proponerse como objetivo la unidad del lenguaje científico, el acercamiento y la generalización de los métodos de las diferentes ramas del saber, no sólo de unas en relación con las otras, sino también de todas en relación con los métodos de los demás ámbitos de la praxis, la elaboración de un monismo total de unas y otros, que será encarnado por *la ciencia organizativa universal* necesaria al proletariado, futuro organizador de la vida global de la humanidad bajo todos sus aspectos.

11. Por lo que toca a las formas de exposición de las ciencias, la tarea radica en simplificar ligeramente, sin perjudicar la esencia de lo que se expone. En los últimos tiempos, el trabajo de los democratizadores de la ciencia

demostró hasta qué punto es posible avanzar en este sentido, tanto por lo que se refiere a las exposiciones habituales del inútil fárrago escolástico como por lo que hace a la reflexión de la misma cosa bajo nombres diferentes en las ramas científicas afines. La simplificación alcanzará ya un grado suficiente con el simple reexamen de la ciencia desde un punto de vista colectivo de trabajo que la libere del fetichismo abstracto, fuente de los pseudoproblemas y de los artificios inútiles que a menudo fueron objeto de «pruebas» en las matemáticas antiguas, en la mecánica, en la lógica, etc.

12. Un nuevo examen del contenido y de la transformación de la apariencia exterior de las ciencias constituirá la base de esa tarea, es decir, su «socialismo», su modo de adaptación a las tareas de la lucha y de la construcción socialista. La difusión de los conocimientos y del trabajo científico debe ser un tema que se organice de manera paralela. Ambas cosas están vinculadas de una manera indisoluble: deben encarnarse en la vida bajo la forma de la *Universidad Obrera* y de la *Enciclopedia Obrera.*

13. La Universidad Obrera debe estar constituida por un sistema de instituciones culturales y educativas escalonadas de modo que converjan hacia un centro único de formación y de organización de las fuerzas científicas. En cada escalón del sistema, los cursos de formación general deben ser completados mediante cursos prácticos, técnicos y científicos de utilidad social. La unidad de principio de los programas de cada escalón y de sus enseñanzas complementarias no debe trabar la libertad de ensayar el perfeccionamiento de los programas particulares y sobre todo de los métodos de enseñanza.

La forma fundamental de las relaciones entre educadores y educandos debe ser la colaboración fraterna, en la que la competencia de los primeros no se transforme en autoridad soberana ni la confianza de los segundos en pasividad y ausencia de crítica. La enseñanza debe comprender en primer lugar la asimilación de los métodos.

14. La elaboración de los cursos y, en vinculación con ésta, el trabajo de publicación de los trabajadores científicos de la Universidad Obrera debe orientarse hacia la creación de una Enciclopedia Obrera que no sea un simple resumen de las conclusiones de la ciencia, sino, ante todo, un sistema completo, organizado de manera armoniosa para exponer los métodos de la praxis y del conocimiento en sus lazos vitales.

5

Un ideal de educación *

I

La educación es el trabajo que transforma la larva humana en verdadero miembro de la sociedad. Este trabajo, que introduce unidades nuevas en la organización social, dándoles de este modo forma, es un trabajo *organizador*. Resulta semejante a las actividades militares de reclutamiento, instrucción, aprendizaje de la disciplina, distribución de los reclutas. Su esencia es preparar al hombre para desempeñar el papel, para cumplir las funciones que le serán propias en el sistema de la sociedad.

El papel de las unidades humanas individuales se modifica con el progreso de la sociedad. Es natural que las tareas concretas, los ideales de educación, se modifiquen de modo paralelo.

En la sociedad gentilicia primitiva que precedió a la sociedad autoritaria, toda la vida de la gente estaba sometida a los elementos, incluso la educación. Esta no tenía existencia propia como tarea particular. No existía en dicha sociedad poder-sumisión y apenas se daba la división del trabajo. El papel de un miembro de la comunidad en relación con el trabajo no se diferenciaba del de los demás miembros, estaba estereotipado: actuaciones semejantes, hábitos idénticos. Así pues, el niño se preparaba para este papel mediante la iniciación inmediata de los mayores, y por las indicaciones prácticas que puntualmente le proporcionaban, de acuerdo con las necesidades de cada momento. Nos hallamos ante un tipo de educación todavía zoológico.

* *Cultura Proletaria,* núm. 2, julio 1918.

Con la primera división de la colectividad humana en elementos organizadores y elementos ejecutores, la educación empezó a destacarse como una tarea particular. En la sociedad autoritaria (en un principio gentilicia-patriarcal, después feudal), se encuentra bajo diversas formas un poder de dirigente-organizador. Resulta, pues, necesaria una disciplina de la sumisión, lo cual significa que es necesaria también una enseñanza especial. La tendencia fundamental de este sistema es conservadora; es así que el papel de cada uno está predestinado, o bien, directamente, por el papel de sus padres, cuyas funciones hereda, o bien, de manera general, por las indicaciones de la tradición.

El imperio de la autoridad y de las tradiciones implica una relación exclusivamente religiosa con el mundo. Lo mismo ocurre en cuanto a la educación. La religión inspira al niño nociones y sentimientos que forman una disciplina autoritaria: la convicción de que el principio autoritario, divino y terrenal, es inmutable, de que hay que admirarlo y someterse a él. La religión lo vincula igualmente a la tradición por medio de la revelación, la intangibilidad de los principios transmitidos por los antepasados y, en consecuencia, de los principios sagrados. La enseñanza de un acto particular era totalmente empirista; se realizaba sólo en la práctica, por una parte, mediante la iniciación; por la otra, mediante indicaciones autoritarias. No había en ella, y no podía haberla, formación teórica, puesto que no existía idea científica. Por más que la educación se había convertido en una tarea particular, no había llegado a ser todavía una especialidad particular. «La autoridad» se muestra como educador; en un principio, se encuentra muy próxima; quiere decir esto que son los padres del niño los que mantienen este papel hasta nuestros días; después interviene el organizador de la vida comunitaria, que dirige la educación colectiva, y, más tarde, ocupa su lugar el sacerdote; uno y otro son representantes de la religión, de la tradición y del poder.

El ideal de educación es entonces simple, claro y ajeno a la abstracción que consiste en formar al hombre para una función social bien determinada, pero que él no ha elegido.

II

La sociedad burguesa es, en sus propias bases, un mundo *individualista*. Se caracteriza por el aislamiento del individuo, por la oposición de los hombres entre sí, engendrada por

la fuerza de las condiciones de vida inherentes a este sistema: el desarrollo de la especialización, la propiedad privada, la independencia exterior de la economía privada, las contradicciones de los intereses privados con respecto al mercado, su lucha en el terreno general de la vida. La vida opone a un individuo determinado a todos los demás, dado que es especialista, propietario, colaborador o competidor, que, en términos generales, es un centro particular de intereses y de ambiciones, que pelea por sí y por lo que posee. Esto es lo que oculta los lazos sociales de la colaboración que quedan disimulados para la consciencia de la gente debido a las colisiones continuas de átomos humanos, a la guerra de todos contra todos.

Sin embargo, estos lazos no dejan de existir de una manera objetiva. De lo contrario, no se hubiera concretado la sociedad, no se hubiera expandido como polvo vivo que, en su impotencia, habría sido engullida y reducida a cenizas muertas por los elementos. Estos lazos existen y ellos sitúan la lucha en un marco que mantiene la colaboración objetiva. Los mismos, sin embargo, se presentan ante la consciencia de la época bajo una forma ensombrecida, arropados por una multitud de fetiches abstractos: las «leyes» del «derecho», de la «justicia» y del «deber moral», etcétera, independientes de cada uno en particular y obligatorias para todos. Incomprensibles para el pensamiento que los examina a través del prisma de la lucha, estos esquemas de los lazos sociales se encuentran hasta tal punto separados de la vida, sobre la que no obstante imperan, que parecen fines autónomos y absolutos para los que todo lo demás es sólo un medio: «hágase justicia aunque se hunda el mundo».

En un mundo en lucha, el más fuerte y el mejor armado es el que sobrevive. A esto se debe que gracias a la selección esta lucha conduzca a un perfeccionamiento de los especialistas. El pensamiento científico nace de este proceso de perfeccionamiento y de ensanchamiento permanente de la experiencia de una sociedad que se ha multiplicado numerosas veces. La misma es progresista en su esencia, hostil a la tradición.

La lucha y el progreso modifican sin cesar las relaciones entre las personas. El papel de cada individuo no está, pues, predeterminado. El propio hombre es quien lo determina, a él corresponde encontrar, elegir su vocación y su especialidad. Toda actividad social, y por consiguiente la actividad educativa también, se convierte en una especialidad. Las tareas de la educación están claramente delineadas por el carácter de la estructura social. Son mucho más complejas

que en el pasado. Hay que preparar al hombre para que *elija libremente* una función especial en la sociedad, para que *la cumpla,* para que *la perfeccione,* y todo esto debe ir unido a *la defensa por parte del individuo de sus propios intereses, lo cual, sin embargo, no debe destruir el lazo social general.*

El esquema de la educación individualista se desprende de ello. Sus elementos son la «formación general», la «especialización», la «educación del carácter». La formación general proporciona los conocimientos más importantes y más generales e introduce en los métodos diferentes especializaciones para preparar la elección entre ellas. Además, la especialización enseña al hombre a realizar y perfeccionar la tarea que ha elegido. De manera paralela, la educación del carácter consiste en desarrollar la autonomía y la disciplina. La autonomía es necesaria en la lucha, en la defensa de los intereses personales, es una autonomía esencialmente combativa. Disciplina significa aquí autosumisión a los fetiches de la moral, del derecho. Tiene como meta circunscribir la lucha del individuo por sus propios intereses a los marcos sociales, impidiéndoles llegar hasta la destrucción, hasta la desorganización de la sociedad.

He aquí el ideal de educación individualista. Se corresponde con el sistema fundamental, con las tendencias fundamentales del mundo burgués. Pero el mundo burgués no apareció en la historia como un sistema acabado, cristalizado. Se fue formando poco a poco; empezó por desarrollarse en el interior de una sociedad feudal; después rasgó su envoltorio y la rechazó, e incluso en sus formas más acabadas conserva un buen número de elementos autoritarios en la estructura de la familia, de la empresa capitalista, del Estado con su burocracia y especialmente del ejército. En los diferentes grupos y en las diferentes clases de la sociedad burguesa, los elementos individualistas y autoritarios se unen en formas diferentes y guardan relaciones variadas. En función de esto, en los sistemas de educación que se aplican efectivamente, según las particularidades de las clases y de los grupos imperantes, el ideal fundamental queda oscurecido por los vestigios y rémoras del pasado. La teología, por ejemplo, ocupa el mismo rango en la enseñanza que las ciencias. También es el caso de las lenguas muertas, que, para la juventud, son la encarnación del espíritu de la tradición. Se inculca a los niños la idea del culto libre y puro del deber, de la verdad y de la justicia y al mismo tiempo se les recomienda que obedezcan a los poderes, etc., sin tratar de razonar.

En el fondo, el ideal de educación individualista no había

tenido tiempo, por así decirlo, de expandirse realmente, de alcanzar la pureza, mientras que la vida engendró y desarrolló rápidamente un ideal superior llamado a reemplazarlo.

III

Un mundo nuevo, el mundo colectivista, nació y creció en el seno de la sociedad burguesa en la forma de una clase obrera, de su organización y de su nueva cultura, y se concreta en el régimen socialista.

La base organizadora del colectivismo es la *colaboración fraterna,* más exactamente bajo su forma superior, que aparece en el terreno de la producción maquinizada y que se desarrolla posteriormente en asociaciones de clase del proletariado. Como se sabe, en esta colaboración la división de funciones termina con la división de la gente: todos participan en la elaboración (análisis y solución); después en la realización de la voluntad colectiva, en la medida de sus conocimientos y de su experiencia. El papel de cada uno en la actividad general puede y debe adaptarse a las exigencias colectivas; cada uno determina el suyo con la ayuda de los demás y viceversa. Cada uno participa en la definición de los demás; este movimiento se repite sin pausa, y el papel de cada participante es momentáneo. La elaboración de los métodos generales en el trabajo de la producción con máquinas, y, en consecuencia, de los métodos científicos generales del conocimiento, hace posible por primera vez una movilidad semejante del trabajo. Con las fluctuaciones del mercado del trabajo que le son propias y la inestabilidad de todos los aspectos del trabajo, el capitalismo transforma esta elaboración en necesidad vital. Esto es, para el socialismo, una condición de la agilidad de las formas de producción y de la regularidad de su desarrollo.

En esta etapa, el militante social deja de ser un especialista, o más bien sólo es, y de lejos, un especialista. En la elaboración de la voluntad colectiva cada uno tiene el papel de un militante así y, de una manera general, la consciencia humana percibe claramente todo trabajo como social. La colaboración social no está velada por la lucha y la división; sus lazos sociales son transparentes.

El nuevo ideal de educación se desprende por sí mismo de las condiciones fundamentales del mundo nuevo. Debe preparar al hombre no sólo para elegir su función en el sistema de colaboración y para renovar más tarde esta

elección, sino también para participar en la definición de las funciones de los demás miembros de la colectividad. En consecuencia, la educación debe dar los conocimientos y los métodos *generales* de trabajo que se forman en este grado de desarrollo. En esto se distingue la nueva «formación general» de la precedente, que estaba abocada necesariamente a comunicar sólo fragmentos, incluso en el caso en que se trataba de ámbitos y de métodos especializados del saber, que son los más generales y los más importantes.

Como es evidente, la especialización tiene, al igual que en el pasado, la finalidad de ayudar a realizar y perfeccionar las funciones. Sin embargo, dejó de ocupar en la vida el lugar que antes ocupaba, se encuentra subordinada a la educación general, ya no se limita a una sola especialidad para cada individuo, por más que no produzca un estrechamiento psíquico; por el contrario, completa y ensancha la educación general; ella constituye la evolución de la educación general en una dirección particular de la praxis.

El carácter y la orientación de la educación de la voluntad están profundamente modificados. No es cierto que el colectivismo excluya la iniciativa personal, que no tenga necesidad de ella. En la colectividad, cada uno *completa* a los otros; su papel esencial reside en esto. Pero el individuo sólo puede completar a los demás en la medida en que se diferencia de ellos, en que es original, en que es autónomo. Está claro que el sentido de esta autonomía no es salvaguardar los intereses personales, sino tener iniciativa, espíritu crítico, originalidad; es decir, una manera general de desarrollar sus capacidades individuales. La defensa más estereotipada del individualismo descansa sobre un juego de palabras que lo confunde con la individualidad en el sentido de las capacidades individuales.

El colectivismo es el primer sistema que crea las condiciones del desarrollo sistemático y metódico de las posibilidades individuales. El mundo del individualismo asfixia la mayor parte de estas posibilidades a causa de su especialización, que constriñe la vida, y sobre todo a causa de la necesidad que tiene el hombre de salvaguardar su individualidad creadora a costa de una lucha feroz en la que la aplastante mayoría de los hombres está situada en su punto de partida en las condiciones más desventajosas. Y entre todos ellos, los únicos que consiguen salvaguardar su individualidad sólo pueden manifestarla dentro de los límites de las fuerzas que les quedan a la salida de esta lucha. He aquí la libertad individualista del desarrollo individual.

La educación debe disciplinar al hombre en relación con la sociedad, pero no se trata de ningún modo de una disciplina ciega en la obediencia a la autoridad, ni de la disciplina fetichista del deber y de la ley. Esta nueva disciplina es la de la unión viva y fraterna de la colectividad, de la sumisión consciente a sus fines y a sus intereses generales.

Tal es el nuevo ideal de educación. Por ser superior a todos los que lo han precedido, su realización es más difícil. Sin embargo, sortea claramente los obstáculos de la vida y se abre camino, paso a paso, en medio de las resistencias que se le oponen.

Aquí es donde el papel del educador tiene mayor importancia y donde su responsabilidad es más grave. Por primera vez, este papel se le aparece en toda su profundidad y en toda su grandeza: se reconoce a sí mismo como el auténtico organizador de la sociedad al haber hecho un hombre auténtico de lo que todavía no lo era.

6

Métodos de trabajo y métodos de conocimiento *

Una de las áreas fundamentales de nuestra nueva cultura es restaurar la continuidad del *vínculo entre el trabajo y la ciencia,* roto por los siglos de evolución anterior.

Sólo una nueva mirada aplicada a la ciencia permitirá cumplir esta tarea.

La ciencia es la experiencia colectiva de trabajo organizada y el instrumento de organización del trabajo colectivo.

Es preciso introducir sistemáticamente esta idea en todo estudio y en toda exposición sobre la ciencia y efectuar en ellos todas las transformaciones que sean necesarias. Entonces el proletariado habrá conquistado el reino de la ciencia.

Los métodos de la ciencia, es decir, los métodos gracias a los cuales elabora la verdad, son el alma de la ciencia, la base de su obra.

Vamos a examinar, desde nuestro nuevo punto de vista, cuál es el origen de estos métodos y cuáles son las fuerzas que determinan su desarrollo ulterior.

I

Todos los métodos de conocimiento se reagrupan en dos series: una, *inductiva,* o «inducción»; la otra, *deductiva,* o «deducción». Las mismas se completan mutuamente al ir en direcciones opuestas. La inducción organiza la experiencia yendo de lo particular a lo general, y de esta manera reúne

* *Cultura proletaria,* núm. 4, agosto 1918.

todas las «generalizaciones», cada vez más amplias: los conceptos, las ideas, las «leyes». La deducción se apodera de estas generalizaciones y las utiliza como instrumentos de la organización ulterior de la experiencia, confrotándolas con los hechos y con agrupamientos de hechos más particulares, reuniendo así «conclusiones» diferentes, entre ellas las «previsiones». En estas formas se realiza todo el trabajo cognitivo. El pensamiento ordinario las emplea inconscientemente; el pensamiento científico, de manera consciente y sistemática.

Este carácter consciente y sistemático se fue acentuando en cada etapa de la evolución de la ciencia. Sin embargo, la antigua ciencia no tenía fuerzas suficientes para analizar sus propios métodos y esclarecer su principio real, que es justamente la clave de su sentido objetivo y vital. Todo esto escapaba a su consideración por encontrarse fuera de la esfera del trabajo científico, del cual se había separado el pensamiento científico.

II

La *generalización cognitiva* se alcanza por la inducción. La *generalización práctica* la precede tanto en la evolución de la vida individual como en la de la vida colectiva.

El niño de pecho no se ocupa de la inducción; todavía no es un ser pensante. Pero ya es un ser que actúa y, de una manera u otra, responde activamente a los acontecimientos. Si aproximamos a su pequeña mano algo muy frío, la retirará. Si lo reemplazamos por algo quemante, también la apartará. El pinchazo de una aguja provocará el mismo movimiento. Es el «reflejo» más común, es decir, espontáneo; la acción elemental de todo organismo vivo. Es la *misma* respuesta a excitaciones *diferentes*. Pero en esta respuesta vital hay una racionalidad. ¿Por qué? Porque más allá de sus diferencias, estas excitaciones poseen algo en *común:* la capacidad de hacer mal, de destruir el organismo. El movimiento del niño es precisamente una reacción ante la propiedad común de las mismas. En otras palabras, esta propiedad *se generaliza en la práctica en el reflejo.*

La gran mayoría de las acciones humanas, reflejas, instintivas, automáticas, habituales, son generalizaciones prácticas semejantes. Un hombres marcha por un sendero, un hoyo, una gran piedra o el tronco de un árbol caído, incluso un charco, lo obligan a detenerse: sólo después de miles de años es capaz de generalizar cognitivamente estas cosas bajo el concepto de «obstáculo». Pero seguramente

que ya hacía mucho tiempo que generalizaba en la práctica, en el acto de saltar en el movimiento idéntico que expresaba su relación con cualidad común de estos objetos, tan diferentes, sin embargo.

Tal es la necesidad de la vida. Todo organismo choca con las influencias y las resistencias del medio; las mismas son en sí mismas infinitamente diversas y jamás se repiten de una manera idéntica. Si el organismo hubiera tenido que reaccionar ante ellas de formas tan diversas, jamás hubiera podido «aprender», en el sentido de que jamás podría haber elaborado adaptación real alguna: ¿cuándo y cómo elaborar las reacciones racionales si cada una de ellas sólo es válida para una vez? La *economía* fundamental *de las fuerzas* de un ser activo reside precisamente en el carácter generalizador de estas reacciones.

III

Es evidente que, en estas formas espontáneas, la generalización práctica sigue estando muy lejos de la cognitiva. ¿Dónde se sitúa la etapa intermedia?

Cuanto más fuerte sea la excitación que opera sobre la mano del niño, más enérgico será el reflejo de retirarla. Además, es fácil observar que los demás músculos, especialmente los de la cara, se contraen también, a la par que se acelera y se hace más profunda la respiración. Se produce una difusión de la excitación de uno a otro centro nervioso, lo que se denomina «irradiación». Es el resultado inevitable de la unidad del organismo, de la solidaridad de sus partes: de hecho, la totalidad del organismo participa en toda reacción, pero la mayor parte de los órganos desempeñan en ella una parte tan débil que resulta imperceptible.

Si la excitación es muy fuerte, el reflejo se complica por medio de un grito: la irradiación implica una contracción brusca del diafragma, de las cuerdas vocales, de los músculos de la laringe y de la boca y de los músculos de la cara. Al mismo tiempo se produce un hecho nuevo, de suma importancia.

La madre oye el grito del niño y acude en su ayuda: se dio cuenta de lo que pasaba, porque el grito es la *expresión del dolor*. Si el niño estuviera sólo sobre la Tierra, su grito sería una pérdida superflua y nociva de energía. Pero en el sistema social embrionario «madre-niño», esta parte del reflejo se convierte en una adaptación muy útil. El grito de dolor es «comprensible» para la madre y para todo otro ser

humano, porque para todos constituye la parte común de un reflejo ocasionado por una excitación violenta y nociva.

El reflejo es una generalización práctica. Aquí, como lo vemos, no se conforma con *existir,* sino que también es *expresada y comprendida.* ¿No se puede considerar cognitiva esta generalización expresada y comprendida? Todavía no: no responde al tipo universalmente admitido para tales generalizaciones. Pero aparece como su prototipo.

IV

El hombre se adapta a las condiciones de su lucha contra la naturaleza no sólo mediante reflejos elementales, sino también por *esfuerzos racionales-conscientes* que modifican concretamente estas condiciones. En otras palabras: es un ser *de trabajo.*

Los esfuerzos de trabajo se caracterizan por dos rasgos: un *carácter social* y un *carácter plástico.* En el trabajo, el hombre está en relación con otros hombres, es un miembro de la colectividad. Sólo en la colectividad goza de fuerza suficiente para *modificar* las condiciones del medio exterior. Considerado de manera individual, carecería de fuerza ante los elementos, y sólo podría vivir adaptándose pasivamente a ellos como lo haría cualquier animal, pero no podría evolucionar hasta la consciencia de trabajo, que está indisolublemente vinculada al carácter cambiante de los esfuerzos mismos, a su «carácter plástico»: a partir del momento en que el trabajo modifica un poco sus condiciones, los esfuerzos ulteriores deben ya «tomar en cuenta» esta modificación; por ejemplo, si un árbol se corta mediante un golpe de sierra, quedando a punto de caer, no es preciso seguir serrando, sino que basta con empujarlo en la dirección deseada, etc.

El trabajo da lugar a una nueva etapa en la evolución de la generalización.

Al igual que el reflejo que le da origen, por el mismo fenómeno de irradiación, el acto de trabajo se acompaña con un sonido correspondiente: la *interjección del trabajo.* Por ejemplo, el sonido «¡uh!» que se escapa cuando levantamos un peso; «¡ah!», cuando se da un golpe de hacha para hendir un madero; «¡hop!», cuando los marineros tienden un cordaje; «¡o-oh!», cuando dan vueltas al tambor de un cabrestante; «fu», cuando se sopla el fuego, etcétera. Con frecuencia, estos sonidos dependen, en la práctica, del volumen que permiten a los órganos de la caja torácica los

movimientos de la pelvis y de los miembros. No cabe duda de que se escapaban con mucha más facilidad al hombre primitivo, de manera espontánea, inmediata, que al trabajador contemporáneo.

Las interjecciones de trabajo son las *raíces originales* del discurso humano. Cada una constituye el indicio comprensible del acto de trabajo con el cual se relaciona, natural a todos los miembros de la colectividad. He aquí la solución dada por el genial Noiré, un marxisya en el campo de la filología comparativa que no tenía noción del marxismo, al origen del lenguaje. La palabra-concepto se desprendió del trabajo, fue engendrada por la producción.

El carácter plástico del trabajo condicionó el carácter plástico de la palabra, y, por consiguiente, la evolución del discurso, desde algunas raíces originales hasta la riqueza inconmensurable que en la actualidad caracteriza a las lenguas de los pueblos civilizados.

Puesto que la palabra original significa una acción, una serie de ellas ya constituye una *regla técnica.* Un miembro adulto de la comunidad gentilicia podía comunicar a un niño, por ejemplo, la técnica de encender el fuego empleando la cadena de las interjecciones de trabajo que expresan nuestros siguientes conceptos: derribar (un árbol, por supuesto), cortar, recoger (las ramas secas, la madera muerta), transportar, amontonar, friccionar (para obtener fuego), soplar. Se trata de un procedimiento de aprendizaje imperfecto, carente de una elaboración del lenguaje, pero que tal vez logra su objetivo si al mismo tiempo se señalan los objetos necesarios.

Cuando un hombre dejaba escapar una interjección de trabajo, esto no guardaba relación sólo con la representación de su propia acción o de la misma acción realizada por otro hombre. La visión de una acción espontánea de características o resultados análogos engendró naturalmente en el salvaje una representación motriz clara acompañada del mismo enunciado. Por ejemplo, la observación de una piedra que cae de la montaña y al caer corta con su filo un arbolillo que se encontraba en su camino provocó involuntariamente en él un sonido expresivo del acto de cortar. Por eso mismo, la palabra original no era solamente la designación de un esfuerzo humano, ya se había convertido en la de un fenómeno natural, cosa que hacía posible la *descripción* en general.

Por el momento ya no es necesario seguir la evolución ulterior del lenguaje, de la significación indeterminada de las palabras a su significación determinada, de la interjec-

ción de trabajo a la articulación de las partes del discurso. Para nosotros, lo importante es lo siguiente: la palabra-concepto ya es una *generalización cognitiva,* la regla técnica y la descripción de los acontecimientos son generalizaciones cognitivas más complejas formadas por generalizaciones originales simples: las palabras.

Es el *principio de la inducción.* La «descripción» generalizadora se reconoce como su forma primera y fundamental. La designación verbal propiamente dicha representa la «descripción» del significado en el sentido más general del término. No cabe duda de que la designación es generalizadora: en su simbolismo de las acciones engloba acontecimientos o cosas que difieren en los detalles, pero que poseen un cierto contenido común que permite vincularlas como complejos similares en la corriente de la experiencia viva.

V

A partir de las generalizaciones inferiores, de primer orden, se crean generalizaciones superiores, de segundo, de tercer orden, etc., en la cadena de las palabras-conceptos, en la de las leyes técnicas y en la de la descripción de los hechos. El método es exactamente el mismo. Una serie dada de complejos cognitivos inferiores posee un contenido general y vitalmente importante, cualquiera sea su sentido, su contenido. La actitud de las personas hacia este contenido «se expresa» en una reacción verbal común.

El salvaje «conoce» a todos los miembros de su comunidad; es decir, que se encuentra con cada uno de ellos en una relación práctica particular, lo cual expresa mediante el pronombre individual. En sí mismo, este pronombre simboliza una generalización extendida y compleja, pues nadie interviene de la misma manera que otro en la experiencia, sino que lo hace mediante una cadena completa de emociones bastante diversas.

En el salvaje existe también una actitud práctica *general* hacia todos sus parientes. La misma se revela de una manera particularmente clara cuando la comunidad se encuentra con personas de una organización extraña; por ejemplo, de otra comunidad semejante. Cierra filas con los suyos, busca su apoyo y, a su vez, les brinda el suyo, mientras que, por el contrario, desconfía de los otros, los evita y los ataca llegada la ocasión. Cada una de las dos actitudes engloba una gran significación vital. Estas dos

series se generalizan en los conceptos de orden superior: el «suyo» y el «intruso».

El desarrollo de relaciones más pacíficas y de lazos entre las comunidades y las tribus conduce a la formación de un concepto de orden todavía superior: el «hombre», etc.

He aquí la trayectoria de la inducción. Ya sea que tenga lugar en el pensamiento ordinario o en el pensamiento científico, en el fondo es semejante; como es sabido, el pensamiento científico sólo se diferencia por un aspecto más organizado, es decir, que engloba de una manera más amplia y más completa la experiencia colectiva de los hombres, que la reúne con mayor rigor y método, rechazando sistemáticamente todo lo que es contradictorio. Los métodos del pensamiento científico son los mismos que los del pensamiento común, porque se desprenden de éste. Hemos completado el examen de las raíces de lo esencial de estos métodos en el dominio del *trabajo,* origen de toda la cultura.

VI

La generalización que generaliza la descripción es el tipo de inducción más simple. Su forma más compleja y más elevada es el método *estadístico,* el método del cálculo cuantitativo y de recuento de los hechos.

Se sabe de salvajes para los cuales las operaciones aritméticas, incluso dentro de los límites del número de los dedos de las manos y de los pies, presentan dificultades insalvables. Se supone que los hombres primitivos se encontraban al respecto en un nivel todavía más bajo de evolución. Pero no cabe duda de que el trabajo poseyó desde siempre y posee, en general, un aspecto cuantitativo propio, y la significación de este aspecto en la organización del trabajo es tan importante para los estados más tempranos como para los más tardíos.

La materia prima, los instrumentos de trabajo y la fuerza de trabajo son los elementos de la producción. La tarea organizativa del trabajo fundamental consiste en repartirlos de manera proporcional, lo cual implica que sean «inconmensurables». En la época actual, en toda empresa importante el problema se resuelve por vía científica y estadística, y este mismo método está a la base de los ensayos actuales de su resolución a escala estatal. En la etapa primitiva este problema se resolvía por una vía meramente práctica.

Así, por ejemplo, incluso la agricultura más primitiva

exigía un cálculo, al menos aproximativo, de los granos necesarios para la siembra de una superficie determinada, o un cálculo del rendimiento real para determinar la extensión o la reducción de los terrenos cultivados por la colectividad. En esta estadística primitiva fue preciso tomar en cuenta el efectivo de las fuerzas de trabajo, y además la diferencia cuantitativa de la fuerza de un adulto: una mujer o un adolescente. Al complicarse la producción hizo falta calcular también las dimensiones necesarias de los campos de pastoreo dedicados al ganado y la magnitud de las reservas de heno para el invierno, y también, por ejemplo, adecuar el número de ovejas a las necesidades de carne para la alimentación, y de lana para la fabricación de tejidos, basándose en el peso medio de los animales de diferentes edades y en la cantidad media de lana que se obtiene de ellos, etc.

Indudablemente, en la época primitiva estos cálculos no se realizaban mediante verdaderas operaciones aritméticas y algebraicas, sino valiéndose de ese método elemental expresado con vigor y no sin precisión por nuestro término popular «calcular a ojo». Por ejemplo, para obtener la cantidad de granos necesarios para la superficie a sembrar, el jefe de los trabajos de la comunidad partía de la experiencia de trabajo anterior, según la cual se había establecido que bastaba un puñado de grano para esa pequeña superficie, dato que había quedado bien fijado en su memoria. A continuación recorría el campo a trabajar calculando, de acuerdo con esta imagen visual («a ojo») las porciones de superficie de la misma magnitud, tomaba de un saco de semillas un puñado para cada uno de dichos trozos y los metía en saco vacío preparado especialmente a tal efecto. Este era el modo en que la estadística primitiva obtenía el término medio y la suma.

El simbolismo primitivo fue un paso enorme y sumamente difícil hacia el cálculo estadístico abstracto: en lugar de llevar consigo las simientes y de meterlas en un saco, el organizador medía a ojo la superficie y trazaba signos; por ejemplo, muescas sobre un madero, y una vez en su casa colocaba en el saco las simientes de acuerdo con los signos, puñado a puñado. Este fue en el fondo el comienzo de la estadística «numérica» o cifrada.

La narración de un viaje al Africa realizada por John Lubbock [1] es testimonio elocuente de la dificultad del paso

[1] *Lubbock (1834-1913): Zoólogo, etnólogo, arqueólogo inglés partidario del darwinismo (N. del E.).*

a una simbolización de este tipo. Ese relato corresponde a su libro *Los orígenes de la civilización*. Este escritor fue testigo de un trueque entre un mercader europeo y el jefe de una tribu indígena. El intercambio se hacía entre corderos y tabaco: el mercader daba dos paquetes de tabaco y se llevaba un cordero. Habiendo repetido varias veces estos desplazamientos, en una ocasión dio al jefe indígena cuatro paquetes de tabaco y quiso llevarse dos corderos. El jefe lo detuvo, el mercader intentó demostrarle que era lo mismo. El indígena no podía comprender de ninguna manera la esencia del problema, y su rostro reflejaba la tensión dolorosa que le producía el pensamiento de la cuestión. Finalmente le vino la inspiración: tomó los cuatro paquetes, los puso ante sus ojos y se puso a mirar un cordero a través de un par de paquetes y el otro a través del otro par. El problema quedo resuelto de esta manera y la influencia de la civilización europea hizo dar un paso significativo en la vía del conocimiento que de otra manera hubiera exigido mucho más tiempo.

Con un mismo objetivo de conmensurabilidad, la estadística primitiva realizó en la práctica agrupaciones de acuerdo con diferencias cuantitativas por referencia a un signo cualquiera: el ganado de acuerdo con el peso, las vigas y planchas para la construcción según su tamaño, los trabajadores de acuerdo con su capacidad de trabajo, etcétera. Sólo esas agrupaciones hacían posible el cálculo aproximativo de las condiciones de la producción comunitaria que se efectuaban de una manera inmediata, «a ojo», y acerca del cual la organización del trabajo no hubiera alcanzado la regularidad elemental necesaria.

Así, pues, todos los momentos fundamentales del método estadístico nacieron en primer lugar de la práctica organizativa de trabajo, de su vínculo concreto vital. En seguida fueron objeto de una *simbolización* consistente en la sustitución de hechos reales y de objetos por signos verbales o de otra naturaleza. En uno de los ejemplos hemos observado el germen de una simbolización «cifrada». Nuestra tarea no requiere que sigamos toda su evolución. En un primer momento la misma dio al método estadístico un carácter generalmente *cognitivo;* más tarde, cuando alcanzó mayor rigor y precisión, un carácter propiamente *científico.*

VII

El método *analítico abstracto,* o método simplicador de descomposición de los hechos, es la forma más elevada y compleja del método inductivo. Sin embargo, no fue «inventada» en absoluto por los sabios.

Las palabras «abstraer» y «analizar» significaron originariamente acciones totalmente físicas: la primera significaba en latín «apartar», poner a un lado; la segunda significaba en griego «romper» o «desatar» lazos, trabas. De una manera general, son acciones que descomponen en la práctica un complejo material aislando realmente sus componentes. Este es uno de los métodos técnicos fundamentales de la producción.

Para construir casas se necesitan vigas de una medida determinada, iguales y lisas. Las mismas se obtienen de la madera de construcción. ¿Cómo se procede? Se derriba o se corta un árbol, se le quitan las raíces, las ramas, el ramaje, la corteza, se despoja al tronco de todas sus irregularidades y se obtiene entonces lo que hace falta para que el constructor realice su trabajo. ¿Cuál es el sentido del proceso? Se parte de un complejo real, el «árbol», y se *separa técnicamente* del mismo toda una masa de sus elementos de manera que quede lo que parece *esencial* para la tarea que se tiene en mente. Este proceso no puede ser más típico.

Para la producción del trigo, los granos son el contenido esencial de la espiga; para la producción de prendas de vestir, el contenido esencial de la planta del «lino» es la fibra de su tallo, etcétera. En todos los casos, el contenido se separa del todo por diferentes medios de abstracciones técnicas de las partes o de los elementos «no esenciales». Es la «abstracción» material, práctica, el «análisis» material de los objetos.

Sobre la base de la acción real de trabajo, desprendiéndose de ella, surge su símbolo, la palabra-concepto que la reemplaza ideológicamente, su imagen ideológica: la abstracción «verbal» y «mental». El constructor mira los árboles que crecen y haciendo mentalmente la abstracción del follaje y de la corteza determina qué vigas pueden obtenerse de ellos. Esta es una aplicación *cognitiva,* pero aún no propiamente científica del método analítico por abstracción, porque cumple un papel práctico, rutinario y no científico. Puede servir para los fines prácticos de la vida, pero no para la investigación.

El paso a un pensamiento científico y el establecimiento de objetivos científicos no cambia lo esencial del método.

Se limita a aislar de un complejo lo «esencial» o lo «fundamental» teniendo en cuenta la tarea propuesta, y luego a actuar a partir de este resultado. El resultado de la abstracción se realiza en un montaje técnico cuando es posible. Entonces funciona como «experimentación» o experiencia científica.

Así, por ejemplo, para esclarecer la precisión fundamental de la ley de caída de los cuerpos, se trata de hacer de una manera experimental la abstracción de las condiciones que la complican, como, por ejemplo, la resistencia del aire, los choques accidentales o la acción del viento. Para ello se encierran los cuerpos a estudiar en un tubo hermético, al abrigo de las influencias accidentales y se extrae el aire para eliminar su resistencia. Para establecer la fórmula fundamental de los líquidos en el espacio, se trata de hacer abstracción de la fuerza de la gravedad que los obliga a deslizarse sobre superficies o a tomar la forma de un vaso sanguíneo. Para lograrlo, se destruye, se «paraliza» la acción de la gravedad por medio de otra acción semejante, pero de signo opuesto: la presión de otro líquido del mismo peso específico en el cual se sumerge el líquido a estudiar, eligiendo bien entre líquidos no mezclables o impidiendo su mezcla con la ayuda de una fina película elástica. Como sabemos, en estas condiciones el líquido toma la forma de una bola.

Estos dos ejemplos nos permiten ver que el «proceso de abstracción» obtenido no es perfecto, sino sólo aproximativo; las causas de complicación sólo quedan reducidas al mínimo. En el tubo destinado al estudio de la caída de los cuerpos queda, de todos modos, un poco de aire; por mucho que se trate, el peso específico de los líquidos diferentes nunca se corresponde exactamente, etcétera. Simplemente se «dejan de lado» estas huellas de las causas de complicación cuando son demasiado débiles; es decir, que *mentalmente* se hace abstracción de ellas.

En la mayoría de los casos, no se llega a realizar, ni siquiera de una manera aproximativa, este proceso de abstracción técnica real. En ese caso se lo reemplaza totalmente por una abstracción mental. Casi siempre es así como aparece el método abstracto en las ciencias sociales: las experimentaciones sobre las relaciones entre los hombres sólo son posibles en ocasiones muy contadas, y la enorme complejidad de los fenómenos hace que su realización sea sumamente difícil.

Adam Smith y David Ricardo estudiaron los procesos económicos del capitalismo por medio de la abstracción

fundamental del «hombre económico», la única motivación que dejaron al hombre fue la del «beneficio económico» descartando mentalmente todas las demás: morales, políticas, ideológicas, personales, emocionales, como hubieran recortado y seccionado la personalidad humana conservando tan sólo lo que era «esencial» con respecto a su tarea, ya que ellos operaron a partir de este complejo ya simplificado. Marx, al estudiar la evolución del capitalismo, se basó en una «sociedad puramente capitalista», abstracción obtenida librando mentalmente la organización capitalista de la época de todo resto y de todas las rémoras de los sistemas económicos anteriores y de los gérmenes de los sistemas futuros que ya contenía. Estas simplificaciones permiten seguir las regularidades fundamentales de la vida económica infinitamente compleja.

El análisis abstracto es el método más fino, el más complejo y difícil de la investigación inductiva. Pero a fin de cuentas es producto de procedimientos técnicos elementales y burdos a los cuales está vinculado por la sucesión ininterrumpida de la evolución.

VIII

La esencia de la deducción reside en la aplicación de los resultados obtenidos por la inducción, es decir, por medio de sus generalizaciones. Una y otra tienen exactamente el mismo origen, tan general que sigue siendo imposible diferenciarlos.

Este origen, la palabra-concepto, es la generalización primitiva. Significa una serie de acciones semejantes, de acontecimientos, de objetos del *pasado,* de la experiencia vivida, y se aplica a las acciones, a los acontecimientos, a los objetos de una experiencia *nueva,* que se manifiestan por primera vez. Esta nueva definición, sin la cual las palabras hubieran sido perfectamente inútiles, ya es una *deducción elemental.*

Por ejemplo, la raíz aria primitiva «kou» está vinculada a la idea de cavar. Cuando el salvaje antediluviano al encontrarse con un hoyo en su camino pronunciaba involuntariamente «kou», esta interjección no era sino una *conslusión* aplicada a una nueva experiencia de una experiencia anterior generalizada, no era más que una explicación *deductiva* de un hecho concreto: era admitir que los hombres habían realizado una serie de acciones determinadas con un cierto objetivo técnico. La explicación también puede ser

falsa: toda deducción es *hipotética,* es decir, solamente probable, aunque esta probabilidad alcance en algunos casos una exactitud casi total. Pero por su carácter cognitivo, la explicación del salvaje primitivo no se diferencia, por ejemplo, de aquellas gracias a las cuales los astrónomos tratan de explicar el origen de los «canales» descubiertos mediante el telescopio en la superficie de Marte. Bajo la designación misma de «canales», proveniente de la misma raíz, estaba de hecho la misma hipótesis —una deducción.

De manera análoga, cuando el hombre contemporáneo ve en el agua una criatura viva cualquiera y la designa con la palabra «pez», se vale de la misma para realizar una serie completa de conclusiones deductivas complejas relativas al grupo de organismos de diferentes constituciones, a las relaciones entre los mismos, a sus funciones vitales, a sus relaciones con el medio acuoso, etcétera. Una deducción del mismo tipo también puede ser falsa, por ejemplo si se trata de un delfín, que es un mamífero, o de un trozo de madera de forma adecuada. Sólo se puede establecer si es justa o si es falsa en la práctica, atrapando al supuesto pez y sometiéndolo a una autopsia o a cualquier otro procedimiento por el estilo.

Existe *deducción práctica* cuando el trabajador adecúa su trabajo a una regla técnica que ha asimilado: la generalización del trabajo anterior se aplica a un material nuevo, a útiles nuevos (que de hecho han cambiado bastante poco con el correr del tiempo), en circunstancias nuevas (en realidad, sólo hasta cierto límite). La deducción práctica también es hipotética, pero se distingue por el hecho de que su exactitud o su falsedad se manifiestan en el terreno; en efecto, si, por ejemplo, el material no tiene cualidades suficientemente próximas a las del material de referencia, el producto obtenido no estará de acuerdo con la regla técnica aplicada.

Cuando la invención técnica no se debe al azar, cuando es científica, no es otra cosa sino una deducción práctica combinada de manera compleja. El medio del que se valió Arquímedes para incendiar los navíos romanos que asediaban Siracusa constituye uno de los ejemplos más simples de ello. Por su propia experiencia anterior, o la de otras personas, Arquímedes dominaba la regla técnica según la cual los rayos del sol reflejados por un espejo metálico producían un recalentamiento del objeto sobre el cual estaban dirigidas. Otra regla técnica todavía más general dice que la repetición de los actos de trabajo permite obtener la multiplicación de la cantidad de su producto o,

en general, de su resultado. Una tercera regla, bastante particular, pero muy conocida afirma que aumentando el recalentamiento de los objetos de madera se puede conseguir que se prendan fuego. Conectando la primera y la tercera ley con la ayuda de la segunda, Arquímedes llegó a la conclusión de que haciendo converger el reflejo de numerosos espejos sobre el mismo punto del casco de un navío romano, el mismo se inflamaría. La deducción se llevó a la práctica con ayuda de ciento cincuenta a doscientos espejos y resultó justa.

Las deducciones teóricas complejas se distinguen sólo por el material del que parten: operan sobre generalizaciones cognitivas y avanzan en general por la misma vía. La explicación de la órbita de los planetas, por ejemplo, podría haberla obtenido Newton por una combinación deductiva de esta naturaleza. Primera generalización: los cuerpos libres caen al suelo verticalmente. Segunda generalización: un golpe lateral desvía de la vertical a los cuerpos que caen imprimiento una curvatura a su trayectoria. Tercera generalización con alto poder organizador: la acción multiplicada produce un resultado multiplicado. Conclusión inmediata: cuanto más fuerte es el golpe lateral, más significativo será el desplazamiento con respecto a la vertical y más suave será la pendiente de la caída. Cuarta generalización: la circunferencia de la tierra tiene una pendiente absolutamente suave. Conclusión sacada de la unión de esta idea con las precedentes: un golpe suficientemente fuerte puede imprimir a un cuerpo que cae una trayectoria de declive tan suave como la circunferencia terrestre, o incluso más suave, de lo cual resultará que el cuerpo volará alrededor de la tierra sin tocar su superficie. Quinta generalización: la Luna gira en torno a la Tierra. Conclusión de todo lo anterior: la Luna avanza como un cuerpo que cae libremente hacia la Tierra tras haber recibido un golpe lateral suficientemente fuerte.

He aquí que, en el terreno de la deducción, se revela la cadena continua e ininterrumpida de la evolución que, partiendo de los procedimientos de organización elementales del trabajo, llega a las cumbres de los métodos científicos.

IX

Estamos, pues, ante el origen de los dos métodos fundamentales, universales, del conocimiento. Dentro de este marco se encuentra la multiplicidad de los métodos

más particulares, especializados, que se aplican a los dominios de la ciencia diferentes y más o menos vastos. Lo que es justo en general lo es también en particular: el origen de estos métodos no puede ser diferente del de los dos métodos fundamentales. Aquí no nos es posible reencontrarlo en el caso de cada ciencia. Me limitaré a dar algunos ejemplos característicos tomados de mi experiencia anterior *(Las empresas culturales de nuestro tiempo* [2], págs. 61-64).

Como es sabido, lo que constituye la base de la geometría analítica es la relación de los elementos espaciales con sistemas de coordenadas predeterminadas y más o menos inmóviles. En la enorme mayoría de los casos se emplean o bien coordenadas ortogonales, o bien coordenadas polares. Es decir, que se toman tres rectas que convergen bajo los ángulos rectos en un mismo punto, el centro; entre ellas, tres planos ortogonales dos a dos; se define la posición del punto estudiado, ya sea por su distancia respecto de cada uno de los planos, ya por la longitud del segmento que forma con el centro y la medida de los ángulos que forma con los mismos planos la recta que contiene a dicho segmento.

Es fácil señalar que el sistema de las tres coordenadas ortogonales fue realizado millones de veces en la técnica de trabajo antes de ser producido por la investigación en geometría. Este es el caso, precisamente, de cada ángulo de un edificio o de una caja cuadrangular; es, pues, en primer lugar, un *esquema* elemental *de construcción*. El método de las coordenadas polares era aplicado en la práctica por el cazador primitivo cuando buscaba el camino en la selva virgen o en las estepas orientándose por el sol y las estrellas. De una manera instintiva definía las direcciones en base a los ángulos entre sus miradas dirigidas hacia el sol, el horizonte, las estrellas conocidas, las montañas lejanas, etc. Ahora bien, desde el punto de vista geométrico, estos ángulos no son más que elementos de coordenadas polares.

El álgebra analítica se basa en el cálculo de magnitudes infinitamente pequeñas. El concepto de infinitamente pequeño ya había nacido en la antigüedad clásica y sin embargo, a pesar de sus numerosos matemáticos geniales, el mundo antiguo no llegó a crear el cálculo diferencial e integral. ¿A qué se debió? Resulta fácil encontrar la causa inmediata: de acuerdo con las narraciones de varios filósofos de la antigüedad se sabe con certeza que tanto lo

[2] *Texto aparecido en 1911 (N. del E.).*

infinitamente pequeño como lo infinitamente grande les inspiraban una aversión particular. El mundo autoritario y aristocrático se caracteriza por un eje de pensamiento conservador que tiende a la estabilidad, a la inmovilidad, a la inmutabilidad. Por el contrario, los símbolos de lo «infinito» reflejan un *movimiento continuo* en uno u otro sentido, un proceso ilimitado de aumento o de disminución de las magnitudes. Así, pues, aparecía un sentimiento de contradicción de una manera totalmente natural. En los siglos XVI-XVII, a pesar de que el respeto de los sabios hacia los filósofos de la antigüedad seguía siendo muy grande, esta aversión desapareció, cosa que es posible explicar por el golpe dirigido contra el orden feudal autoritario y, por consiguiente, contra el conservadurismo de la vida y del pensamiento. Esta aversión dio paso a un inmenso interés por lo infinitamente pequeño que engendró una nueva matemática. ¿Cuál es, pues, el origen de este interés?

El contenido de la idea de lo infinitamente pequeño no es, como se sabe, otra cosa que la tendencia a disminuir de manera ilimitada una magnitud dada. Precisamente después de los siglos XV-XVI nace una tendencia de este tipo en la práctica técnica y alcanza allí una extraordinaria importancia. Así, pues, fue la época del nacimiento del comercio mundial, basado sobre la navegación marítima, la época del primer desarrollo de las manufacturas. La *exactitud* de la orientación tomó una importancia enorme para la navegación, del mismo modo que la *exactitud* de la producción de útiles para la industria. Un error mínimo de una milésima en la ruta de un navío en los grandes desiertos marítimos amenazaba con complicar y retardar un viaje ya difícil, e incluso a menudo con hacer zozobrar toda la «carga manufacturada» y el equipaje. La tendencia a reducir este error a cero o prácticamente a cero, cobró una importancia vital. De igual manera, en la manufactura, la división técnica del trabajo llevada a un alto grado hizo que cobraran una gran importancia concreta los pequeños errores, las inexactitudes en los útiles. En su taller, el artesano ejecutaba su trabajo con ayuda de toda serie de útiles diferentes y se daba el caso de que realizaba con cada uno varias decenas de movimientos por hora o incluso en menos tiempo, mientras que el obrero en la fábrica se sirve siempre del mismo útil con el cual produce en el mismo tiempo mil movimientos semejantes. Un error imperceptible a simple vista en el montaje de la herramienta ejerce su influencia miles y miles de veces y produce un deterioro notable en los resultados del trabajo, en la calidad del

producto, en el grado de cansancio del trabajador, etcétera. Es preciso reducir al mínimo toda desigualdad y toda asimetría del útil sin conformarse con detenerse en un cierto grado, es decir, que se debe tender hacia una magnitud infinitamente pequeña. Se comprende así que la antigua actitud de desprecio hacia lo infinitamente pequeño debía desaparecer dejando lugar a un vivo interés: una praxis social de trabajo nuevo dio origen a nuevas motivaciones ajenas al mundo antiguo.

Los enormes esfuerzos que se realizaron entonces para la creación de poderosos instrumentos cada vez mayores muestran la intensidad de este interés. Se preparaban toscos telescopios astronómicos de cien o más pies de longitud. Una de las lupas de Leeuwenhock [3] aumentaba dos mil veces el tamaño de un objeto, pero seguramente no se podía ver casi nada debido a la oscuridad del campo de visión, y todo el pesado trabajo derrochado en esto tenía una significación fundamentalmente simbólica, expresaba la ambición, por así decirlo, de tocar con los ojos lo infinitamente pequeño.

Cuando lo infinitamente pequeño llegó a ocupar su verdadero lugar, el de los elementos reales de dimensiones finitas prácticas, se hizo posible el análisis de la variación de las dimensiones y de las relaciones entre las mismas. Progresó toda la técnica de producción, se fue modificando con rapidez cada vez mayor y planteó este problema con insistencia.

X

Ese problema aparece también en otros terrenos científicos.

La física, la química, la teoría de la constitución de la materia, todo este grupo de ciencias que en los últimos tiempos se van fundiendo de una manera cada vez más estrecha en una misma entidad, representan en su esencia social el estudio general de las resistencias, de las reacciones de la naturaleza exterior con que tropieza el trabajo colectivo de la humanidad. Este estudio se caracteriza por un principio único y se apoya sobre un método universal llamado *energético*. Su esencia, la ley de la energía, es decir, de la entropía, no es sino el principio y el método de la

[3] *Van Leeuwenbock (1632-1723): Biólogo holandés, inventor del microscopio, que en 1667 fue el primero en observar los espermatozoides y, en 1683, las bacterias (N. del E.).*

producción mecanizada traspuestos de manera inmediata en el conocimiento. La transformación de la energía de una forma en otra es directamente lo que hacen las máquinas en la praxis de la producción. La ley de conservación, según la cual la energía no nace de la experiencia, sino que proviene de una fuente disponible cualquiera, dice que utilizando el trabajo de las fuerzas de la naturaleza, la colectividad de trabajo debe siempre tomarla de una reserva cualquiera. La ley de la entropía habla de la imposibilidad de transformar la totalidad de las fuerzas de la naturaleza en fuerzas utilizables por la humanidad, es decir, de la dispersión parcial permanente de la energía bajo la forma de calor, expresión directa de los límites objetivos con los que tropieza necesariamente la producción mecanizada.

En el dominio de las ciencias de la vida, el que juega un papel importantísimo es el principio metodológico de la *selección natural*. El mismo explica los hechos innumerables de la racionalidad de las formas de la vida. Expone la supervivencia y la reproducción de las formas adaptadas a su medio, la extinción de aquellas que no lo son. Sesenta años han pasado desde que Darwin y Wallace [4] formularon este principio en la ciencia. Pero durante milenios enteros se practicó en la ganadería, en el cultivo de los cereales, en los cultivos reducidos, en la horticultura, la «selección artificial». La misma permitía la supervivencia y la reproducción de las formas de animales domésticos y de cultivos útiles más adaptados a las condiciones y a las exigencias de la economía, eliminando aquellos que no lo eran. Como podemos ver, incluso en eso el método técnico precedió al método científico que fue creado a su imagen y semejanza.

Las conclusiones son claras. Lo mismo en el mundo del pensamiento que en la vida toda, la humanidad no crea nada a partir de nada. El reino del conocimiento nació del reino del trabajo, está profundamente enraizado en él, se alimenta de su savia, se elabora a partir de sus elementos. De ello se desprende el contenido real de la ciencia, la experiencia colectiva de trabajo. De ahí nace el alma de la ciencia, es decir, sus métodos.

La ciencia antigua no lo sabía, no lo comprendía, y, bajo muchos aspectos, eso la debilitaba, la agotaba. Así fue como engendró los fetiches, las cuestiones imaginarias, las vueltas inútiles y las complicaciones de las que, poco a poco y difícilmente, se liberaría más tarde, durante estos diez

[4] *Alfred Wallace (1823-1913): Naturalista inglés (N. del Editor).*

últimos años. El fetiche primero, fundamental, de la antigua ciencia, es el saber puro, absoluto, que encierra verdades eternas. Esto fue lo que arrebató a la clase obrera los hombres de ciencia. Teniendo fe en él, considerándose sus sacerdotes, los sabios no pueden por menos que sentirse aristócratas del espíritu, individuos superiores por relación a estas masas populares que no tienen acceso al culto de la verdad pura y que viven del trabajo físico, acaparadas por las preocupaciones prácticas. Imaginarias fueron las cuestiones sobre la «esencia» de tales o cuales fenómenos, sobre las «fuerzas» que ocultan. Estas cuestiones ocuparon el espíritu de los sabios, fueron causa de la pérdida de grandes esfuerzos desviándolos de la cuestión real, universal, la de la *toma de posesión* de los fenómenos. Los artificios estériles y las sutilezas llevaron a la aspiración a reemplazar los métodos «burdos» de trabajo, de medición, de pesaje, de experimentación, por procedimientos «ideales» puramente lógicos, para probar verdades en medio de otras verdades reconocidas, indiscutibles y absolutas, de verdades que no existen en la realidad y que no pueden existir en la corriente inestable de la experiencia colectiva cada vez mayor. La ciencia antigua no tuvo conciencia de la naturaleza de sus métodos; por tanto, los desperdició, sólo los desarrolló a tientas y sin método.

La ciencia nueva modificará todo esto; conoce su origen y sabe qué es lo que hace en la organización general del trabajo de la humanidad. Colaborará de una manera consciente y firme en la causa del trabajo y de la evolución colectiva considerándola como su origen y su situación. Se convertirá en algo próximo y comprensible para las masas trabajadoras, penetrará en ellas de manera más profunda, no se apartará de ellas, sino que, por el contrario, cada vez se vinculará de manera más estrecha con los trabajadores, es decir, los sabios, con las masas trabajadoras, hasta alcanzar una fusión completa. Ya no será la ciencia de los elegidos, sino la de toda la humanidad, un instrumento poderoso de su unificación equilibrada y armoniosa.

más alto nivel científico. Por analogía con las viejas universidades burguesas se la puede llamar también «Universidad», en el sentido restringido del término. Otra resolución de la Conferencia Pan-rusa del Proletkult habla de esta «Universidad Proletaria». La misma define las misiones de esta universidad, las bases de su organización, el plan general de su programa. En la actualidad, los trabajos de la comisión organizadora para la constitución de la U.P. en Moscú ya han dado comienzo.

Por otra parte, ya se organizó en Moscú una institución que abarca todo el ámbito nacional cuya idea está muy cerca de la Universidad Proletaria, nos referimos indudablemente a la Academia Socialista.

Recoger y poner en claro la experiencia organizativa de donde provienen estos proyectos y estas tentativas se convirtió en la misión fundamental cuya realización será una condición primordial del éxito de toda la empresa. Trataremos de hacer por ella todo lo que sea posible dentro de los límites del material al que tenemos acceso y dentro del marco de un artículo periodístico.

I

Hace ocho años, al presentar y establecer en un folleto de carácter oficial las consignas de Universidad Proletaria y Enciclopedia Obrera, hablé de cómo había sido la vida misma la que me había llevado a ello. La censura me obligó a dejar de lado muchas cosas: incluso tuve necesidad de cambiar el título del folleto, de escribir *Las tareas culturales de nuestro tiempo* en lugar de *tareas culturales del proletariado.* Me propongo ahora reanudar el tratamiento del tema, pero abriendo un paréntesis.

Promediando la última década del siglo pasado, un joven obrero llamado Ivan Ivanovich Saveliev organizó círculos en la fábrica de armas y municiones de Tula [1]. Se trataba de un organizador notable, quizás genial, que desgraciadamente se desgastó en el término de cinco o seis años, antes de haber tenido tiempo de dar de sí todo lo que podía. Fue una de esas fuerzas extraordinarias engullidas por el pasado maldito. Durante mucho tiempo buscó en vano en este centro provincial, entonces completamente perdido, intelectuales que se encargaran de la propaganda, hasta que me

[1] *Ciudad donde Bogdanov conoció a Stépanov y Bazarov. (Nota del E.)*

encontró a medio camino entre la *Narodnaia Volia* [2] y el marxismo. B. Bazarov [3] e I. Stepanov [4] se unieron a nosotros a continuación.

Las reuniones de propaganda tuvieron lugar gran parte del año en los bosques cercanos, y durante el invierno en los barracones de los obreros. El grupo se mantuvo durante un período de tiempo extraordinariamente largo, cuatro años, cuatro años y medio; tuvimos la posibilidad de dar cursos bastante concurridos en los círculos, sobre todo de economía política. Lo hacíamos con un bagaje científico poco sólido, incluso muchos tenían nociones oscuras del socialismo científico. Nuestra inexperiencia era tan grande que yo trataba, por ejemplo, de inducir a mis oyentes a conocer el *Capital* a través de las *Charlas económicas* de Karychev [5] y del *Curso de economía política* de Ivan Iukov [6], es decir, de libros que no tenían nada en común con el marxismo y por consiguiente eran totalmente inadecuados para nuestros objetivos. Esto fue planteado con gran rapidez por nuestros oyentes.

En general, las decenas de jóvenes obreros que pasaron por nuestros círculos no eran todavía, ni con mucho, los que, elegidos por su actividad intelectual y endurecidos por

[2] Narodnaia Volia *(«La voluntad del pueblo»): organización populista creada en 1879. Este grupo fue el que organizó el asesinato del zar Alejandro II (marzo de 1881). (N. del E.)*

[3] Bazarov *(1874-1939): economista, filósofo, miembro del Partido Social Demócrata desde 1896; de 1904 a 1907, miembro de la tendencia bolchevique para participar a continuación en el grupo* Vpériod *(«Adelante»), con Bogdanov y Lunatcharski. Junto con Stépanov, es el traductor de la primera edición rusa completa de* El capital *(1907-1908), publicada bajo la dirección de Bogdanov. (Nota del E.).*

[4] *Stépanov (1780-1928): tras haber sido populista en la década del noventa, Stépanov se adhirió a las ideas del marxismo a partir de su exilio en Tula (1897) y rápidamente se convirtió en miembro de la tendencia bolchevique. Junto con Bogdanov, es autor de un* Compendio de ciencia económica *y de un* Curso de economía política *(1910, 2 tomos). (N. del E.)*

[5] *Karychev (1855-1905): economista, estadista, profesor de economía en la Universidad de Moscú; Karychev gozaba de una gran autoridad entre los populistas. Sus* Conversaciones económicas *datan de 1898. (N. del E.)*

[6] *Ivan Iukov (1844-1912): historiador, economista, profesor de economía política en Varsovia, más tarde en Moscú, autor de* El salto de la servidumbre *(1882). (N. del E.)*

la vida, hubieran debido componer la base de los primeros cuadros de oyentes de la Universidad Proletaria; dadas las condiciones de clandestinidad y la ausencia de trabajo político real, habían sido reunidos en gran parte al azar por vínculos personales y por indicios de interés intelectual. Sin embargo, su actitud ante la pedagogía no tenía nada de pasivo, y aunque no fuera más que por honestidad, nos veríamos obligados a reconoer que el papel por ellos desempeñado en nuestro sistema de propaganda fue sumamente importante en cuanto a orientación y regulación.

Las preguntas y comentarios que nos hacían sobre las relaciones que establecíamos me convencieron rápidamente de que los «manuales» elegidos no se correspondían con sus exigencias y en particular con su manera de pensar. La lectura explicativa se transformó rápidamente en un prefacio enojoso al que seguían ágiles conversaciones que se alejaban mucho de los temas abordados por la lectura. En estas conversaciones intervenían de manera espontánea y pertinaz tendencias precisas; una definición concreta se esbozaba por sí misma en el pensamiento inquisidor del joven lector: reunir, como los eslabones de la compleja cadena de la evolución, los fenómenos técnicos y económicos y las formas de cultura espiritual que de ellos se desprenden. Fue preciso, de grado o por fuerza, pasar a la elaboración de un ciclo especial de conferencias cuyo contenido estuviese organizado de esa manera. Se llegó a un *compendio de ciencia económica* [7], que a continuación fue editada con autorización tras haber sido sometido a bárbaras operaciones de censura.

Más adelante, las exigencias de los oyentes fueron todavía más lejos, abarcaron los temas más complejos de las ciencias naturales y de la filosofía; los propios conferenciantes se vieron obligados a estudiar muchas cosas acerca de las cuales les había parecido en un principio que era suficiente con una información rápida y superficial.

En tiempo tan breve fue absolutamente imposible transmitir a los oyentes conocimientos sobre todos los campos que suscitaban en ellos el más vivo interés. Esto obligó también a los conferenciantes a considerar de una manera diferente su propia misión, a realizar esfuerzos importantes para enseñar a aprender a sus oyentes y señalarles el camino y los medios para un trabajo autónomo. Fue necesario concentrar la atención sobre los métodos de la ciencia de los cuales era preciso dar algunas nociones. Esto permitió

[7] *Obra de Bogdanov y Stépanov, publicada en 1897.*

descubrir que lo que preocupaba en el fondo a nuestros oyentes no era el carácter especializado de los diferentes métodos, sino por el contrario su relación mutua, lo que contiene de general y de análogo. Tropezamos con una cierta aspiración propia del monismo. Se nos exigían, no siempre con éxito, me parece, respuestas monistas a todo tipo de preguntas, malditas o no. La actividad de nuestro propio pensamiento debía orientarse también en este sentido. Para mí mismo esto representó una de las determinaciones más marcadas del carácter de todo mi trabajo científico y filosófico posterior.

Sin embargo, en esta situación los oyentes-obreros no podían indicarnos, en nuestro carácter de dirigentes, más que una dirección indeterminada y, por así decirlo, espontánea debida simplemente a su naturaleza social, y que imponía su manera de pensar no formalizada, pero profundamente enraizada en las condiciones de su vida colectiva de trabajo.

Este intento, quizás uno de los más perdurables y sistemáticos de la propaganda de la época, hizo nacer en nosotros por primera vez la idea de una Universidad Obrera. Para nosotros fue un prototipo ingenuo de la misma y se limitó a serlo: más aún, se manifestó como el principio de nuestra propia educación en un principio proletario, como el primer curso de *nuestra* «Universidad Obrera».

II

Al trabajo de propaganda siguió el de agitación. Después llegó el tiempo de una prolongada lucha política. La primera oleada de la Revolución Rusa se hizo presente: eran los años 1905, 1906.

La época de libertad permitió desplegar la agitación y la propaganda de manera incomparable. Sin embargo, ni en los programas ni en la praxis propagandística intervinieron, de manera que pudiese atribuírseles alguna importancia, las ideas de una Universidad Obrera, del mismo modo que permaneció embrionaria en términos generales la idea de una cultura proletaria. La política era soberana y el trabajo tenía un carácter casi exclusivamente democrático. Sólo se mencionaba el socialismo como una meta lejana, para pasar de inmediato a la política del momento, a los lemas democráticos.

Esto era absolutamente natural y brotaba de la situación

de manera inevitable. El nivel de desarrollo de nuestra clase obrera era tal que le faltaba todavía una formación democrática propiamente dicha; pero el destino de sus esfuerzos y de la revolución toda dependía del que le concediera apoyo o no el resto de la democracia, es decir, precisamente el campesinado. Costara lo que costase, el proletariado debía aliarse con el campesinado, cosa que sólo era posible en el terreno de la democracia en general.

A esto se debe que, si bien nosotros, representantes de la antigua propaganda, llamábamos constantemente la atención sobre la necesidad de incluir en nuestra misión la educación socialista del proletariado, y los bolcheviques de Moscú en particular insistían firmemente en eso, sólo hayamos llegado a desarrollar una literatura relacionada con ese tema a una escala limitada.

Cuando la primera ola de la revolución se estrelló contra la inercia de las masas campesinas y del Ejército; cuando el proletariado fue rechazado de la arena política; cuando la enorme mayoría de la *intelligentsia* se apartó de la social-democracia, llegó el momento de reflexionar de una manera más seria y más profunda sobre esta cuestión.

La vida había demostrado, de una manera que no podía ser más concreta, que la clase obrera sólo debía contar consigo misma para asumir su tarea. Hacía falta prepararse para ello con rapidez e insistencia.

III

La escuela obrera del partido, de 1919, en Capri, se organizó por iniciativa de un grupo «bolchevique de izquierda» —en adelante lo llamaremos «Vpériodovstsy» [8]. El obrero filósofo Nikofor Vilonov [9] desempeñó el papel más activo en su organización junto con M. Gorki, Lunatcharski, M. Pokrovski [10] y otros. Se propuso a las organi-

[8] *«Vpériodovstsy»: miembros del grupo* Vpériod *(«Adelante»).*

[9] *N. Vilonov (1883-1910): militante obrero conocido en el partido con el pseudónimo de Zavodskoi* (el de la fábrica); *militante del P.O.S.D.R. desde 1902, Vilonov fue, de noviembre a diciembre de 1905, presidente del Soviet de Samara; tuberculoso, emigró en 1908, y, tras haber participado en la creación de la escuela de Capri, deja a los organizadores a fines de 1909 para ir a reunirse con Lenin en París. (N. del E.)*

[10] *M. Pokrovski (1868-1932): historiador ruso, miembro del partido desde 1905. Pokrovski vivió en la emigración entre 1908 y 1917; entre noviembre de 1917 y marzo de 1918 fue presidente del Soviet de Moscú; a continuación, vicecomisario de Instrucción (el comisario era Lunacharski), dirigió la Academia Comunista, el Instituto de Historia de la Academia de Ciencias y participó en la redacción de numerosas revistas. Es autor de un* Compendio de historia de la cultura rusa. *(N. del E.)*

zaciones rusas que enviaran a esta escuela camaradas especialmente elegidos. Estando las organizaciones desmembradas el paso de la frontera era sumamente difícil. En total se reunieron catorce oyentes. Y puesto que las organizaciones que los habían enviado no comprendían todo el sentido y el significado del asunto, este reducido número de personas no se correspondía en absoluto con el grado de consciencia y de actividad exigido por los participantes en una escuela proletaria superior. Sin embargo, la mayoría se atuvo al nivel de su tarea.

Esto se reveló ya cuando el Consejo de la escuela se reunió por primera vez: todos los conferenciantes y todos los oyentes ingresaron con igualdad de derechos y se abocaron a establecer un programa y a distribuir las tareas del curso. Los «alumnos» sabían lo que esperaban de la escuela y aportaron por su parte una serie de modificaciones de las cuales muchas se revelarían a continuación como útiles y racionales. El curso adquirió un carácter sumamente concentrado: en cuatro meses y medio se incluyó toda una serie de materias importantes. Esta densidad entorpecía en cierto grado las relaciones amplias y libres entre conferenciantes y oyentes que habrán de establecerse en el presente, pero que no tenían lugar en una Universidad proletaria incipiente. En ésta, el papel dirigente del grupo de oyentes en la dirección del curso propiamente dicho quedó visiblemente reducido. No obstante, se hizo evidente que no tenían inclinación alguna a permanecer dentro de los límites del papel pasivo y superficial de los «educandos»: ya de antemano sabían estudiar y reflexionar intensamente, poseían en general un cierto bagaje a pesar de las distintas lagunas en el conocimiento y de su incapacidad para sistematizarlo, recibían con actitud crítica todo lo que se les proponía y sometían a un juicio severo tanto el contenido como la forma de las conferencias. No es muy probable que los profesores universitarios comunes, altos funcionarios del Estado capitalista, hubieran tolerado estas relaciones. En su mayor parte, los conferenciantes de la escuela no eran muy jóvenes, tenían opiniones definidas, cada uno dentro

de su campo gozaba de una cierta celebridad y, sin embargo, los debates con los oyentes les permitieron sacar muchas indicaciones útiles. Es decir, que estas relaciones harán imposible el cuadro tan frecuente en las antiguas Universidades de un mismo curso repetido de manera estereotipada, sin mejoras, sin transformaciones de una promoción a otra.

El programa de la escuela se relacionaba de una manera casi exclusiva con el ámbito de las ciencias sociales y de la filosofía social. Las ciencias naturales fueron tratadas de una manera superficial, por así decirlo, por algunos conferenciantes, y los oyentes consideraban que esta estrechez constituía una deficiencia esencial del trabajo: unos y otros suponían que el programa de la Universidad proletaria debía abarcar todos los sectores fundamentales de las ciencias. Pero el tiempo limitado y la escasez de esfuerzos a consagrar a las conferencias no permitieron plantear el problema en esta escala.

IV

En el trabajo de la escuela, la idea de una Universidad proletaria creció y se hizo más fuerte. Al mismo tiempo, tanto entre los conferenciantes como entre los oyentes se agudizaba la consciencia de que la misma no era más que una parte, una consecuencia de ideas que abarcaban un dominio más extenso y universal: las ideas de la cultura proletaria. Esto se inspiraba con el conjunto del trabajo científico y de la organización cotidiana de la escuela.

A la par de esto había también otras cosas. En general, la vida no es un idilio, y mucho menos en una época como esta de reacción ciega. Los elementos de disgregación y de descomposición de que estaban plagadas las organizaciones del partido se contagiaron a la escuela y a su vez alcanzaron allí un nuevo desarrollo. En un principio se mantenían ocultos e imperceptibles, pero, cerca ya del cierre de la escuela, tomaron la forma de una lucha de fracciones desorganizadora. La mayor parte de los oyentes permaneció fiel a la idea de la escuela, una minoría se volcó en una consigna de protesta contra el *espíritu* mismo de ella. Naturalmente, no se trataba de la parte más valiosa, sino justamente de los que habían llegado a la escuela por un malentendido y sin estar preparados para su difícil trabajo: los dirigía un hombre sincero y bastante culto pero de un sectarismo encarnizado, y un provocador que fue fusilado

más tarde. Esta lucha envenenó los últimos días de la escuela, pero no impidió que llegara a su término, más aún, impulsó una toma de consciencia más clara y una formulación más decisiva de los nuevos principios, por decirlo de otra manera, el espíritu del pasado proporcionó un ejemplo concreto de las enfermedades y flaquezas de nuestro trabajo contra las cuales debemos luchar.

En la plataforma elaborada por el conjunto de los oyentes y de los conferenciantes, impresa rápidamente por la editora del grupo *Vperiod,* las tareas culturales y revolucionarias se planificaron de la siguiente manera: «... La consciencia socialista de la clase obrera no debe limitarse a abarcar únicamente la lucha inmediata en el dominio de la política y de la economía, sino que debe abarcar el conjunto de su vida. El proletariado y sus aliados, es decir, la *intelligentsia* socialista, provienen del antiguo mundo burgués y pequeño-burgués campesino. En principio fueron educados en su seno. A esto se debe que, sin notarlo, ellos mismos conserven muchas de sus costumbres, de sus tendencias y de su carácter, y que incluso las introduzcan en el trabajo revolucionario. Por ejemplo, no constituye un secreto para nadie que todo el proletariado y el movimiento revolucionario padecen el individualismo de gran número de sus militantes, su ambición personal, su aspiración a ocupar un lugar prominente, su aversión por la disciplina fraternal, su falta de paciencia ante la crítica constructiva. Esto complica a menudo la lucha de las ideas por la intervención de la lucha del amor propio, y las fuerzas de la organización se malgastan a menudo en estériles conflictos internos. La costumbre, muy difundida entre los militantes de depositar una confianza ciega en las autoridades visibles, de referirse, sin juzgarlas, a las opiniones de tal o cual jefe reconocido, rechazando toda duda sobre la firmeza de su juicio, son causa de distorsiones no menos numerosas...»

A continuación se reconoció que la lucha contra estos fenómenos, uno por uno, no resolvía el problema, mientras que sus causas generales y fundamentales siguieran existiendo, y que por el contrario debían suscitar por nuestra parte una reacción verdaderamente coherente.

«El mundo burgués posee su propia cultura ya elaborada. Ha dejado su huella sobre la ciencia contemporánea, sobre el arte, sobre la filosofía y, a través de ellos, nos educa imperceptiblemente en su sentido, al mismo tiempo que la lucha de clases y el ideal socialista no señalan una dirección opuesta. No es necesario romper totalmente con

esta cultura, que fue creada históricamente, pues podemos y debemos extraer de ella poderosos instrumentos para luchar contra este viejo mundo. Recibirle tal como es significaría además conservar en sí este pasado contra el cual se lucha. Sólo hay una salida: servirse de la cultura burguesa anterior, crear, oponerle y difundir entre las masas una cultura nueva, proletaria, desarrollar la ciencia proletaria, fortalecer las relaciones fraternales auténticas en el medio proletario, elaborar una filosofía proletaria, dirigir el arte hacia las aspiraciones y la experiencia proletarias. Este es el único camino que permitirá alcanzar una educación socialista global, que apartará las innumerables contradicciones de nuestra vida y de nuestro trabajo, que acrecentará enormemente nuestras fuerzas para la lucha, que al mismo tiempo nos aproximará al ideal socialista elaborando cada vez más sus elementos en el presente.»

Aunque esto fuera lo único que hubiese quedado de nuestra escuela obrera, hubiéramos podido decir que los esfuerzos realizados por ella no habían sido vanos. Pero la elaboración de un tipo nuevo, superior, de propaganda y de organización de una escuela y el trabajo sobre los programas mismos no fueron un trabajo inútil: a continuación todo esto encontró aplicación, y particularmente la encuentra en nuestros días. Y partiendo de un número tan reducido de oyentes logré encontrar, nueve años más tarde, a cinco hombres que realizaban un trabajo responsable de organización revolucionaria; teniendo en cuenta las condiciones rusas de la época, es un porcentaje sorprendente de personas que se han mantenido activas y que realizan un trabajo operativo.

V

Un año después de la primera escuela se organizó una segunda en Bolonia. También esta vez los oyentes fueron poco numerosos, aproximadamente dieciocho, y debido a la disgregación de las organizaciones en Rusia apenas la mitad de ellos eran representantes del país, siendo los demás obreros emigrados que se preparaban a regresar para realizar un trabajo revolucionario. Sin embargo, el nivel de desarrollo y de participación no fueron más bajos que en la primera escuela, siendo incluso menos numerosos los oyentes que no siguieron adelante. El número de conferenciantes fue mayor: además de los bolcheviques de izquierda de la primera escuela, algunos de los mencheviques más

notables, con concepciones particularmente sutiles sobre las cuestiones de la vida, aceptaron tomar parte en el curso: entre ellos, los camaradas Trotsky, Kollontai, Pavlovich-Volontaire, así como P. Maslov. También esta vez, como la anterior, invitamos a representantes de todas las fracciones.

En sus líneas generales, el carácter del programa no sufrió cambios: nuevamente fue una escuela de ciencias sociales. Pero al parecer, la elaboración de los cursos era más perfecta porque se apoyaba en la primera escuela. Dispusimos de un mes más para el trabajo y conseguimos acrecentar significativamente los ejercicios prácticos de los que damos aquí un ejemplo. Se compuso, siendo ejecutado por los alumnos, un prototipo de revista en el que no participaron los conferenciantes; fue un éxito total, tanto por la confección como por el dominio de las ideas, e incluso en el plano puramente literario. Hubo también discusiones generales sobre cuestiones científicas conflictivas. Dos conferenciantes expusieron la teoría de la renta rústica sosteniendo puntos de vista diferentes, y los alumnos participaron en su crítica de la manera más activa.

La organización de los cursos y el método de enseñanza se hicieron más complejos, y a tal punto tomaron forma que los resultados obtenidos podrían haber servido de punto de partida conveniente para una Universidad proletaria.

Pero aún deberían transcurrir seis años antes de que se produjera la nueva oleada revolucionaria que creó por vez primera las condiciones objetivas para la organización de una Universidad de este tipo.

VI

La revolución, resultado de la guerra mundial, definió la tarea cultural de la clase obrera en toda su amplitud. La vida le impuso exigencias gigantescas: en primer lugar debió autoorganizarse rápidamente, a continuación se vio obligada a regir toda la vida gubernamental y económica de un país en un estado ruinoso y de extremo empobrecimiento. El retraso cultural se hacía sentir de una manera dolorosa en todos los intentos de asumir estas tareas. Al mismo tiempo se ponía en evidencia que la asimilación mecánica de las dos formas organizativas y de los métodos de la cultura antigua no bastaban para dar realmente una solución, ya que esas formas y esos métodos habían llevado, justamente, a una caída sin precedentes. La idea de una

cultura proletaria autónoma tomó el carácter de un ultimátum planteado por la historia a nuestra clase obrera.

A partir de ese momento, la cuestión de una Universidad proletaria se manifestó como una de las conclusiones inevitables de suma importancia. No obstante, el primer año de la revolución no dispuso de tiempo para plantearla en toda su extensión. El trabajo cultural fue el resultado de exigencias concretas que surgieron en el camino de la revolución, y a esto se debe que se haya partido de tareas particulares para llegar a las tareas generales. Así, pues, el trabajo de educación comenzó entre nosotros por un cúmulo de cursos prácticos, pero también de cursos de educación general, que tuvieron el sentido de una alfabetización cívica y, de manera general, social, como es el caso de las distintas «Universidades para los soldados», de los «Cursos por distritos», etc. Pero las exigencias de la vida se hicieron mayores y se impusieron de una manera cada vez más radical. Ni los cursos breves y estrictamente prácticos, ni las escuelas de alfabetización social podían proporcionar una base para una construcción social autónoma. Surgió así la cuestión de una formación proletaria superior.

La misma fue enfocada desde dos perspectivas diferentes y se trazaron dos caminos para responder a ella. Unos proponían emplear simplemente el aparato de las antiguas Universidades burguesas, tras haberlas adecuado para este fin mediante ciertas reformas y dando libre acceso a las mismas a todos los camaradas que lo deseasen. Otros, entre los cuales nos contamos, encontraron que esta solución era insuficiente en parte, y en parte también falsa, e impulsaron la consigna de la Universidad Obrera.

Los primeros razonaban de una manera muy simple. Si las antiguas Universidades eran capaces de preparar suficientemente las fuerzas de organización para la economía de la burguesía puesta al servicio del gobierno obrero y campesino proporcionarían una preparación suficiente. La mayoría de la antigua *intelligentsia* de organización no estaba dispuesta a servirla; era preciso obligar a las Universidades a crear una nueva *intelligentsia,* una *intelligentsia* proletaria; en consecuencia, había que introducir en ella cuadros obreros-estudiantes. El obstáculo residía en el hecho de que los obreros carecían de conocimientos y de asimilación preliminar de los métodos, es decir, de capacidad para utilizar los libros, los laboratorios, etc. Era preciso proporcionarles todo esto mediante una serie de cursos preparatorios cuyo objetivo y volumen se propusieron, precisamente, la instauración de Universidades obreras. Indudablemente,

los antiguos bachilleratos de siete u ocho años cumplían muy mal esta tarea y los estudiantes debían comenzar por esta asimilación de los métodos de trabajo. Nuestros cursos, estructurados de manera coherente, realizaron esta tarea mucho mejor en un año de trabajo. Los anfiteatros de las universidades se llenaron de obreros-estudiantes, y después de dos o tres años, pues estos estudiantes no estudiaron como los de antes, el gobierno obrero y campesino recibiría una *intelligentsia* obrera numerosa con la cual se podría contar.

Los partidarios de este plan parten de la idea de que la ciencia universitaria es una ciencia en general, es decir, al margen de las clases. Pero nosotros pensamos que se trata de una ciencia burguesa, y en consecuencia, de una ciencia que aburguesa. Sólo aquellos que poseen una conciencia de clase proletaria profunda son capaces de resistirse a esta influencia, pero no es este el caso de los que sólo han recibido una rápida preparación para la técnica general del trabajo científico. La experiencia demostró que la antigua ciencia —aunque se estudie de una manera totalmente autónoma— fabricó por su propia naturaleza intelectuales burgueses, partiendo a menudo de obreros enérgicos y destacados que, a pesar de todos los obstáculos, se habían consagrado a ella. Esta acción es particularmente fuerte en la situación y la atmósfera de la organización universitaria creada durante siglos, organización burguesa de clase, por su origen, dirigida por los viejos sabios a los que ella educó en el mismo espíritu. Para utilizar la ciencia de estas Universidades desde un primer momento el proletario debe *ya* dominar su concepción del mundo, debe estar preparado para aprehenderla de manera *crítica* y no simplemente escolar. Para esto se necesita una Universidad proletaria no sólo como sustituto del gimnasio, sino como escuela de una concepción integral del mundo y de la adquisición profunda de los métodos científicos.

Pero el gobierno obrero y campesino reforma las viejas Universidades... ¿Es posible que esta reforma, yendo cada vez más lejos, llegue a transformarlas precisamente en lo que es necesario para el proletariado? Confiar en ello sería un profundo error.

En general es mucho más difícil reconstruir las organizaciones creadas por el trabajo de siglos y que tienen una forma acabada, que construir otras nuevas. Hay una sola condición que permite que una reconstrucción de este tipo se realice con prontitud y éxito: *seguir un modelo ya dispuesto.* Pero es evidente que elaborar este modelo en esas mismas

Universidades antiguas, en colaboración inevitable con los representantes de la ciencia burguesa, significaría desnaturalizar la solución del problema en su germen mismo. Está claro que un modelo de este tipo debe elaborarse con total autonomía, en una situación ideológica proletaria de clase.

VII

Durante la primavera de 1918 se intentó organizar en Moscú una Universidad proletaria. El resultado de este intento fue un fracaso total. Las razones de su liquidación fueron totalmente claras.

La primera, que tal vez sea suficiente por sí sola, residía en el hecho de que la cuestión no había surgido de la colectividad y que no había sido llevada de una manera colectiva desde el comienzo. Fue iniciativa de un reducido grupo de personas que dieron prueba indiscutible de una significativa energía, pero que no habían adquirido la experiencia adecuada. Los planes y los programas elaborados con precipitación resultaron errados; el cuerpo de conferenciantes, reunido en base a vinculaciones insuficientes resultó ser inapropiado en parte. La participación de los oyentes en la dirección de los asuntos de la Universidad fue mínima al principio e inmediatamente fue reforzada, pero los gérmenes del naufragio ya habían tenido tiempo de desarrollarse.

Otra razón, también muy importante: el cuerpo de oyentes, en su mayoría, acabó siendo no proletario. Desde el comienzo, sobre todo, fue la *intelligentsia* trabajadora de las instituciones soviéticas la que colmó los anfiteatros. Hubiera sido perjudicial y vano tratar de prohibirles el acceso a la Universidad proletaria, pero su preponderancia aplastante, al determinar el espíritu general de la institución, se oponía a la idea misma de ésta. No cabe duda de que la enseñanza debía adaptarse a la mayoría de los oyentes; es evidente que una auténtica Universidad proletaria no podrá desarrollarse posteriormente por este camino.

También las condiciones externas eran terriblemente desfavorables: una atmósfera desaforadamente tensa de crisis política permanente, una ración muy escasa que, desde el principio, no dejaba a los trabajadores soviéticos con fuerzas para el trabajo científico, la partida hacia el frente de la juventud más activa...

En esas condiciones no podía haber progreso y el fracaso no atacó en grado alguno la idea misma de la institución.

Simplemente tuvo lugar un intento malhadado entre toda una serie de intentos similares de la época agitada que nos tocó vivir. En la actualidad fue liquidada, y se pusieron a trabajar organizaciones cuya vocación es, por naturaleza, más adecuada.

VIII

¿Cómo debe organizarse una Universidad proletaria?

La primera tarea consiste en encontrar un grupo adecuado de oyentes: proletarios en su mayoría y con un nivel que se corresponda con la idea de la Universidad. A este respecto dice la resolución de la Conferencia Pan-rusa del Proletkult:

«9. El acceso a las Universidades proletarias debe ser libre, en primer lugar, para los obreros, realizándose solamente una verificación indispensable y fraternal de los conocimientos teniendo en cuenta el interés de los propios oyentes.

10. Todas las instituciones sociales proletarias, las fábricas, los establecimientos industriales y comerciales, profesionales, cooperativos, deben conceder a sus trabajadores y empleados la posibilidad de seguir los cursos universitarios.»

La preferencia otorgada a los obreros no encierra la menor ofensa a la *intelligentsia* trabajadora. La Universidad *debe* ser proletaria; es decir, que trabajando en ella esta *intelligentsia* será la más favorecida, ya que en ella se expresará de la manera más perfecta la nueva comprensión del mundo.

En la realidad, esta preferencia sólo logrará concretarse mediante un sistema de becas cuya resolución bosqueja en su último punto las líneas generales: «Al parecer, otorgar la posibilidad de frecuentar la Universidad sólo será posible en la mayoría de los casos, por medio de becas y a veces por una liberación parcial, y tal vez total, de la obligación de trabajar.»

Sin embargo, es imposible construir todo eso sobre esta única base. Exigiría un enorme gasto de medios. Pero todavía hay algo más importante: La insuficiencia de las fuerzas que deben consagrarse a los asuntos sociales se hace sentir de manera muy aguda. El resultado de ello es que, durante los primeros años, será necesario organizar los cursos propiamente dichos de manera que un hombre particularmente enérgico o con dotes especiales pueda

hacerlos coincidir con el servicio social, que les concederá tres o cuatro horas, cinco veces por semana, con seminarios y otros cursos complementarios los días restantes.

Que la resolución del Proletkult admita una «verificación fraternal de los conocimientos» es una particularidad que llama la atención. En las universidades del Estado quedan abolidos todos los exámenes previos. ¿Significa esto que el Proletkult tuviera una posición más retrógrada? Me parece que no, la Universidad proletaria debe ser también una escuela de relaciones fraternales y de disciplina fraternal; de ello se desprende lógicamente la posibilidad y la oportunidad de una verificación de este tipo. Pero no es posible instituirla en las antiguas Universidades, ya que en virtud de su espíritu mismo, de su tipo de organización, una *verificación fraternal* no habría tenido éxito, ya que no habría hecho más que desembocar en el examen científico-burocrático ordinario.

¿Qué nivel deberá tomarse como base de admisión? A la vista de las condiciones de vida de los obreros que imperan hasta ahora, es preciso rechazar de antemano todo formalismo y todo lugar común. La norma de aproximación sobre la cual están de acuerdo todas las personas competentes es la siguiente: la formación general no debe ser inferior a una escuela primaria superior existente o a una formación autodidacta del mismo nivel. De este modo se toleran las lagunas cuando están compensadas por conocimientos mucho más amplios en el terreno de las ciencias sociales y naturales.

A continuación, es preciso introducir aquí una exigencia acerca de la cual la antigua Universidad no decía una sola palabra: la de una actividad cívica manifiesta que testimonie que se trata de un hombre socialmente adulto y no de un niño, de un adolescente ni de un ignorante ávido de saber. Una orden social, o una recomendación de organizaciones políticas, culturales o económicas debe servir de prueba.

Desde esta perspectiva, tampoco es deseable que el individuo sea demasiado joven, por ejemplo, de menos de dieciocho años. Indudablemente pueden hacerse excepciones en el caso de un desarrollo particularmente precoz.

Partiendo de estas bases se podrán formar cuadros de oyentes realmente adecuados para la misión. Por lo que respecta a los educadores, la misma resolución habla de «la necesidad de conseguir las mejores fuerzas teóricas de nuestro socialismo revolucionario» para crear el primer cuadro dirigente de educadores (párrafo 3), pero lo que se dice a continuación indica:

«7. La Academia socialista de Moscú [11] debe servir para preparar los cuadros de la enseñanza científica, y es preciso organizar otra similar en Petrogrado. Las mismas deben proporcionar a los obreros que ya poseen una cierta experiencia científica la preparación teórica y práctica adecuada. Allí deben proseguir su trabajo científico los trabajadores que, tras haber terminado la Universidad proletaria, se consagren a un trabajo especializado en cualquier ámbito de la ciencia.»

La realización de esta tarea ya ha comenzado: la Academia socialista ya admite desde ahora a camaradas obreros, y no sólo entre los oyentes de sus cursos, sino también entre los miembros-participantes activos.

IX

La resolución del Proletkult Pan-ruso indica también cuál debe ser el programa general de la Universidad. Este programa comprende tres ciclos:

«a) *El ciclo preparatorio* debe organizar y sistematizar los conocimientos que ya poseen los oyentes y completarlos con todos los conocimientos indispensables para la asimilación del ciclo fundamental.

b) *El ciclo fundamental* debe echar unas bases amplias y sólidas, de acuerdo con un enfoque estrictamente científico, de una comprensión socialista del mundo, debe transformar al oyente en un socialista consciente que posea los métodos fundamentales de los ámbitos principales de la ciencia.

c) *El ciclo especializado* se divide, en conformidad con la estructura del proceso social en: facultades técnicas, económica y cultural; en cada facultad se estudian especialmente,

[11] *Academia Socialista: nombre de un organismo que fue crado el 25 de junio de 1918 con el nombre de Academia Comunista y que el 15 de abril de 1919 se transformaría en Academia Socialista. Se trataba de un «establecimiento superior de enseñanza y de investigación científica de las ciencias sociales y naturales» que más tarde tuvo como tarea «la investigación y elaboración de cuestiones de historia, de teoría, de práctica del socialismo». En 1924 volvió a convertirse en Academia Comunista, con una sección en Leningrado (I.O.K.A.) en 1927; este organismo fue suprimido en 1935. Desde 1922 editó* El mensajero de la Academia Socialista, *y más tarde* El mensajero de la Academia Comunista. *(N. del E.)*

según un enfoque científico profundizado, las materias correspondientes, pero sin aislarlas de los demás grupos, manteniendo una relación necesaria con ellos y con las cátedras donde se enseñen materias tan fundamentales como la economía política.»

¿Por qué es necesario un curso preparatorio? Esto está totalmente claro. Para la mayoría, la insuficiencia de la formación actual implicará, incluso entre los obreros más educados que ingresen en la Universidad, lagunas en el conocimiento, para algunos en un campo, para otros en otro, junto con un conocimiento importante y a menudo profundo en otros campos. Esto es lo que da origen a la heterogeneidad inevitable de los estudiantes, a la ausencia de un nivel general claramente definido que permita poner en marcha el trabajo colectivo. Por otra parte, generalmente se carece de práctica y de tacto para los procedimientos mismos del trabajo científico. Finalmente, debido a una asimilación efectuada «al azar», «en momentos perdidos», cuando la vida lo permite, la sistematización deja en casi todos mucho que desear. Estas carencias deben ser eliminadas, el nivel preparatorio debe permitir a los oyentes alcanzar el nivel necesario y adquirir un bagaje científico.

El carácter del programa de este primer curso se desprende por sí mismo: una serie de *introducciones* a la técnica del trabajo científico en general, y a la de los diferentes campos científicos particulares.

Es preciso poner aquí en primer plano la asimilación de los métodos prácticos de adquisición de la ciencia, tanto en el trabajo individual como en el trabajo colectivo: todo lo que se relaciona con la capacidad de utilizar de una manera metódica todo tipo de libros, de expresar ideas oralmente o por escrito, de discutir y debatir lógicamente, e incluso de dirigir reuniones. Se tratará, sobre todo, de trabajos prácticos, con algunos cursos de introducción. En la elección de los temas, estos trabajos prácticos deben guardar una relación lo más estrecha posible con los otros cursos que se dictan de una manera paralela, cursos de ciencias naturales y de sociología, pero sin llegar a fundirse con ellos: en estos cursos y para los trabajos prácticos, el centro de gravedad reside en el contenido de lo que se asimila, por consiguiente, en el aspecto formal y técnico de la cosa.

En segundo plano, las ciencias matemáticas y naturales. Entiéndase bien. Es preciso tomar la parte inferior de la matemática, pero no la parte elemental, escogiendo el contenido más importante para el espíritu de método y el sentido práctico: las operaciones fraccionarias, los métodos

de aproximación numérica, las soluciones de ecuaciones, la aplicación de los logaritmos, los procedimientos elementales de definición de las distancias, de las superficies, de los volúmenes, etc.

Entre las ciencias naturales es preciso dar una introducción a la física y a la química, una introducción a la cosmología, a la geología y a la geografía general, una introducción a la biología general, una introducción a la fisiología y a la psico-fisiología.

Con respecto a esto hay que tener en cuenta que la brevedad del tiempo no permite exponer muchos hechos. Debido a ello, es preciso elegir lo más importante y echar luz sobre situaciones generales mediante ejemplos no muy numerosos pero que constituyan una introducción profunda a las mismas. Elegir, por ejemplo, para los cursos de física, experiencias características de los *principios científicos* que tengan una significación práctica. El objetivo inmediato no debe ser el volumen del conocimiento, sino la profundidad de la comprensión. Desde este punto de vista, algunos ejemplos hábilmente elegidos, transmitidos de una manera concreta y analizados con rigor, serán más eficaces que cientos de páginas de manuales o decenas de conferencias.

Entre otras cosas, este curso debe implicar la familiarización inmediata con los principios de construcción de los tipos fundamentales de máquinas de la técnica contemporánea: las máquinas hidráulicas, los motores de vapor, de turbina, de explosión, la dinamo, los motores eléctricos, el telégrafo, el aeroplano, el fonógrafo, el cinematógrafo, etc. Claro que no nos referimos a una familiarización técnica detallista, superficial, sino a una familiarización «científico-organizadora».

En tercer lugar, las ciencias sociales: una introducción a la economía política, tanto dentro de la historia universal como de la historia rusa; una introducción a las bases del socialismo científico; un examen de la historia del movimiento obrero y de las formas de organización obrera; el estudio elemental de las formas de la organización social, en especial, del Derecho y del Estado. En todos los ámbitos, los cursos deben construirse de acuerdo con el método histórico, incluso allí donde la antigua ciencia no puede o no quiere aplicarlo, por ejemplo, en el estudio de la economía, del Derecho o del Estado. La continuidad de la serie histórica permite percibir con mayor claridad la relación entre los fenómenos, hacerla comprensible de una manera más vívida, ayuda a concebir mejor la transición de

una a otra forma, de una manera general permite economizar las fuerzas consagradas al estudio. Por otra parte, la reflexión del trabajador se va formando por la aplicación consecuente y firme de nuestro método: el método materialista histórico.

Insistimos una vez más en que la exposición de los períodos históricos no debe apuntar aquí a respetar la totalidad de las transiciones y de los matices. La atención debe concentrarse en los momentos o los episodios particulares más característicos que ilustran las tendencias vitales de las fases importantes de la evolución de la humanidad.

A menudo, una cita de un documento auténtico de época caracteriza de una manera más profunda y clara para los oyentes el carácter de las relaciones y el sentido de la lucha de esta época mucho más que una larga descripción o que un extenso relato. Y restablecer la continuidad de los pasajes entre las fases profundamente comprendidas, aun cuando están descritos de una manera episódica, corresponde a un método bien asimilado y a un trabajo psíquico particular de quien estudia.

X

Al igual que el programa del curso preparatorio, el nivel del curso fundamental no se define, indudablemente, mediante el antiguo estereotipo del examen. El obrero que posee facilidades ciertas de trabajo científico, conocimientos incluso desiguales, pero repartidos de una manera bastante seria en algunos ámbitos importantes, que se ha formado una visión socialista del mundo, puede seguir el curso fundamental, llenando las lagunas importantes que le queden mediante ejercicios complementarios sobre las materias correspondientes del curso preparatorio. Es inevitable que en un comienzo sea ésta la combinación predominante: en los centros importantes, y si ello es posible, es preciso abrir simultáneamente el primero y el segundo cursos. Esto es importante, y en especial al principio, cuando la experiencia todavía es insuficiente y cuando la presentación misma de una materia en el curso preparatorio puede ganar mucho y quedar más clara mediante el trabajo simultáneo del curso fundamental *para el cual* debe preparar.

El programa del curso fundamental se divide naturalmente en dos grupos de materias; el de las ciencias de la naturaleza (contándose entre ellas la matemática) y el de las

ciencias sociales. Es evidente que las ciencias sociales deben ocupar aquí el lugar preponderante, alrededor de los dos tercios o los tres quintos de las horas de trabajo. Pero también es obligatoria una rigurosa presentación científica para los dos grupos.

En el caso de la matemática es necesario —y creemos que posible de todo punto de vista— proporcionar dentro de los límites de algunas decenas de horas que se le dedican los métodos fundamentales de lo que se denomina la «matemática superior»: el cálculo diferencial e integral, la geometría analítica, la teoría de las progresiones. Aquí es necesario aplicar las simplificaciones más recientes y el perfeccionamiento de los métodos de enseñanza: por una parte, mantenerse lo más cerca posible de las exigencias y requisitos de la técnica de trabajo, y para ello pueden servir de ejemplo, a falta de otro mejor, los cursos de John Perry para los obreros mecánicos norteamericanos, donde se les introduce, por ejemplo, a la esencia de la geometría analítica empleando papel milimetrado (con coordenadas) para los problemas comunes de su trabajo; por otra parte, comunicar a la técnica de las ciencias naturales el espíritu de la *Aplicación de la matemática a las ciencias naturales* de Nernst [12] y de Schoenflies. En la Universidad Proletaria deben elaborarse métodos especiales de exposición y de explicación de las ciencias matemáticas. Pero mientras esto no se consiga es preciso partir de lo mejor que la democratización del saber haya creado ya.

A su vez, el programa de ciencias naturales debe concentrarse en los métodos fundamentales y en las generalizaciones superiores manteniéndolos en un contacto constante con la práctica concreta. Desde este punto de vista, las tareas importantes se delinean por sí mismas. Son las siguientes:

1. *La metodología de las ciencias naturales:* la observación, la experimentación, el papel de las hipótesis de trabajo, la relación con la técnica y con las ciencias técnicas, los instrumentos fundamentales de la investigación (reloj, telescopio, microscopio, goniómetro, fotografía, instrumentos de medición de la fuerza y del trabajo, aparatos registradores).

[12] *Nersnst (1864-1941): físico, químico, que recibió el premio Nobel de Química en 1920. (N. del E.)*

2. *Las teorías fundamentales de la evolución:* es decir, cosmológicas, geológicas, biológicas.

3. *Las teorías fundamentales generales o abstractas:* energía, teoría de la voluntad, teoría de los átomos y de los electrones, teoría de la estructura de la materia.

4. *Los métodos fundamentales y las conclusiones del estudio biológico de la fuerza de trabajo:* es decir de la fisiología, de la patología general y de la psico-patología, en relación con la higiene.

Este último grupo constituye una especie de transición natural hacia las ciencias sociales. Mediante una exposición hábil unida a demostraciones basadas sobre experiencias bien seleccionadas y a trabajos prácticos bien organizados, es posible cumplir de una manera bastante seria este programa durante las ciento cincuenta a ciento ochenta horas que se le dedicarán durante el año.

A pesar de toda su extensión, el programa de ciencias sociales presenta muchas menos dificultades, porque en este campo tenemos mucha más experiencia que en todos los demás. El mismo surge de una manera lógica de la estructura del proceso social a estudiar y del objetivo socialista de este estudio. En él, las ciencias se agrupan poco más o menos del siguiente modo:

1. *La historia de la técnica social* (en relación general con la historia de las ciencias matemáticas y naturales).
Es preciso distinguir aquí lo que para nosotros constituye el período más importante: es decir, el de la *producción mecanizada.*

2. *El curso de historia de la economía política.*
En él deben distinguirse especialmente tres períodos importantes:
a) *el capitalismo más reciente* y, en relación con él, el militarismo, la guerra mundial y las nuevas formas económicas que surgieron de ello;
b) La evolución de la agricultura;
c) la teoría general de los impuestos y de las finanzas.

3. *La historia de las concepciones sociales del mundo.*
Deben distinguirse de manera especial:
a) *la historia de las concepciones económicas;*
b) *la reseña de los sistemas filosóficos* (en cuanto esquemas idealizados de las concepciones imperantes del mundo);
c) *la historia general de la literatura y del arte.*

4. *La historia del derecho y del Estado.*

5. *La historia del socialismo y de los movimientos sociales.*
Aquí es preciso distinguir en particular:
a) *las formas de las organizaciones obreras;*
b) *el ideal socialista.*

6. *El materialismo histórico y el sistema general de una relación con el mundo científico:* un curso que resume los anteriores.

Si bien este programa puede parecer vasto, creemos que con desarrollo riguroso y contando con educadores experimentados, deberían bastar de trescientas cincuenta a cuatrocientas horas para asegurar seriamente su cumplimiento.

En él hay muchas materias relacionadas entre sí, y es muy importante organizar las cosas de tal modo que se dicten al mismo tiempo las materias cuyos contenidos están muy próximos para que se refuercen unas a otras, como, por ejemplo, la historia de la técnica y la historia de la economía, la historia de las concepciones económicas y la historia del socialismo, etcétera. Bien entendido, es preciso hacer otro tanto con los demás grupos de materias.

Por su gran amplitud y por la suma de sus ideas, el contenido del programa del curso fundamental sobrepasa con mucho a todos los programas de los cursos de las antiguas universidades, pero no está pensado para jóvenes indolentes de las clases acomodadas, sino para gentes de trabajo y de ideas.

XI

El tercer curso ya es especializado: la especialización no encierra ningún peligro para ningún socialista educado cualquiera sea su individualidad, si ha pasado ya por el curso fundamental, puesto que no puede producir en él efectos que reduzcan el horizonte y que endurezcan el alma. Por otra parte, de acuerdo con el plan del Proletkult esta especialización es totalmente diferente de la de las antiguas universidades: no descansa sobre un principio abstracto de clasificación de las ciencias consideradas en sí mismas, sin referencia a la vida, como las ciencias matemáticas, naturales, filológicas, etc., sino sobre la base de la estructura del proceso social en su totalidad; los grupos de materias enseñadas son allí mucho más amplios. Además, el vínculo entre las facultades se apoya sobre el curso de ciertas ciencias generales que la resolución reúne bajo el nombre de economía política.

¿Cuál debe ser el programa de estas facultades? No me atrevería a describirlo detalladamente, ya que resultaría algo prematuro. En efecto, en un comienzo quizás sólo sea posible abrir los dos primeros cursos, pues no habrá profesorado suficiente para el tercero. Pero voy a intentar el bosquejo de un modelo para este programa, tal como yo me lo imagino, basándome en el ejemplo de la facultad técnica. Para ello partiré de un plan bastante próximo, el de la «Sección económica y técnica» de la Academia Socialista en cuya organización tuve que tomar parte recientemente. Su esquema es el siguiente:

1. *Historia de la técnica y de las ciencias técnicas* (entiéndase bien, dentro de una «exposición científica en profundidad» por comparación con la misma asignatura del curso fundamental).

Aquí debe distinguirse un curso particular, el que trata de la *producción mecanizada,* su técnica y su economía.

2. *Historia de las matemáticas y de las ciencias naturales.*

3. *Enciclopedia de las matemáticas y de la contabilidad.* «La Enciclopedia» entendida en el sentido de abarcar por un lado la metodología de un grupo determinado de asignaturas, y por otro la exposición de los resultados y de las conclusiones obtenidas en este dominio.

4. *Enciclopedia de las ciencias naturales,* con las secciones:

a) Los instrumentos de medición y los métodos físicos de la investigación;

b) Los métodos químicos de la investigación.

5. *Enciclopedia de la tecnología,* con las secciones:

a) *utilización de los materiales del núcleo terrestre;*

b) *utilización de los materiales que se encuentran en la superficie de la tierra (parte bien diferenciada);*

c) *técnica de la agricultura.*

6. *Enseñanza relativa a la fuerza de trabajo* (fisiología, patología general, psicofisiología, por tanto un curso sobre todo metodológico).

Hay que distinguir como asignatura particular: *los métodos más recientes de estudio de utilización de la fuerza de trabajo* (taylorismo, etc)...

7. *Organización de la empresa* (técnica y económica, es decir, que se trata de una asignatura común también a la facultad de economía).

8. *Economía política* (en especial metodología y crítica de las enseñanzas económicas), que es, pues, un curso común a todas las facultades.

9. *Ciencia organizativa universal:* curso común a todas las facultades.

Por lo que respecta a los programas de la facultad de economía, es evidente que las ciencias naturales estarán representadas en ella de una manera muy débil mientras que las ciencias sociales e históricas, por el contrario, lo estarán de una manera muy marcada, etc.

La sección «Enseñanza» de la universidad acaba en el tercer curso. Más allá del de él se entra en el dominio del trabajo científico académico, cuya organización también debe ser colectiva.

XII

Fuera de los cursos que forman parte del plan básico de la Universidad, es necesario organizar enseñanzas complementarias de carácter y significación diferentes. Así, pues, al ingresar al curso preparatorio, algunos adolecerán de insuficiencias, incluso en los conocimientos elementales de aritmética, otros serán totalmente incapaces de escribir nada de una manera aceptable. Los extranjeros tendrán necesidad de cursos de ruso. Muchos desearán estudiar lenguas nuevas que, sin embargo, no forman parte del plan básico de trabajo. Para sus funciones sociales, muchos necesitarán adquirir durante el primer curso conocimientos básicos de estadística, etc.

Es preciso dedicar tiempo particularmente a las enseñanzas complementarias y auxiliares de este tipo.

Si las enseñanzas cotidianas de los cursos vespertinos duran por lo general tres horas, las mismas se dividirán en cuatro horas de enseñanza «académica», contando cuarenta minutos de curso y cinco o seis minutos de pausa; es preciso eliminar en esto toda pérdida inútil de tiempo. Se pueden dedicar entonces las tres primeras horas académicas al programa definido por el plan de trabajo y la cuarta a las enseñanzas complementarias y auxiliares. También algunas horas de los dos días libres de la semana pueden dedicarse en parte al descanso y a las actividades sociales, y en parte a los seminarios especializados, a excursiones, etc.

Posteriormente, será necesario concentrar los cursos prácticos numerosos y variados que existen en la actualidad en instituciones y organizaciones diferentes: el movimiento profesional, las cooperativas, los cursos de agitación del partido, los diversos cursos educativos, etc. Esto permitirá que los alumnos de la universidad utilicen ocasionalmente

cursos de este tipo, y, a su vez, esto se reflejará felizmente en la cientificidad de la exposición de estos cursos y ahorrará fuerzas a sus conferenciantes. Y lo que es más importante, esto ampliará y reforzará las relaciones entre la Universidad y la provincia que envíe delegadoa a los cursos de corta duración.

Por otra parte, se necesitará, sin embargo, una cierta «dispersión» de la universidad. En la resolución del Proletkult Pan-ruso se dice que deben organizarse universidades similares en todos los centros industriales importantes, comenzando por Moscú y San Petersburgo. Pero, en estos centros enormes, en estas capitales, para aproximar la población obrera a la Universidad será preciso disponer, paralelamente, por lo menos un curso preparatorio en los sectores obreros importantes. A su vez éste podrá servir de centro para reunir a los diferentes cursos y clubs de estas secciones.

* * *

Inevitablemente, las dificultades de esta opción y sobre todo las exigencias de la vida alejarán a muchos de la Universidad antes de finalizado el ciclo de trabajo. Pero esto no debe preocuparnos: nada de lo que se haya hecho habrá sido en vano. El mismo programa tiene tales características que cada curso dará de todas maneras algo global y preciso. Un camarada que haya seguido con seriedad el curso preparatorio podrá ser un propagandista bastante consciente o un trabajador poco responsable, pero útil. El paso por el curso fundamental dará como resultado un propagandista consciente y un trabajador responsable, pero sin especialidad. Del curso de especialización ingresarán trabajadores especializados responsables, y en ocasiones conferenciantes, pero no para los cursos superiores.

De acuerdo con el plan del Proletkult, la Academia Socialista deberá servir al trabajo especializado ulterior. ¿Qué es esta Academia?

No se trata de algo que se diferencie esencialmente de la Universidad proletaria. En virtud de las circunstancias que favorecieron prontamente su creación, es una sección especial de ésta, su colectivo científico. Por el momento, la reemplaza, en general, parcialmente en lo que se refiere al trabajo de educación propiamente dicho, pero sólo de una manera parcial y no principal. Es necesario un vínculo estrecho, que en su momento se convierta en una sección organizativa completa, entre la Academia y la Universidad naciente.

Elaborar los planes y los programas de los cursos inferiores que llevarán al hombre salido de la masa a la Universidad es una de las tareas más importantes de la Universidad y de la Academia. Por este medio se expandirá, en el sentido amplio del término, en la Universidad Obrera, sistema global de instituciones que proporcionarán al proletariado una educación socialista profunda y completa.

Apéndice

Empiriomonismo

Prefacio del libro III

1906

Acabo con este libro la exposición de las bases de mi concepción filosófica del mundo; con el correr de los años fue alimentándose de todo lo que fui capaz de comprender de la ciencia y de la vida, de lo cual es la sistematización necesaria.

En el ciclón sin precedentes que sacudió profundamente al viejo mundo, el interés por la filosofía palidece y pasa a segundo plano en la enorme mayoría de los espectadores de la lucha y de sus participantes. Incluso en las filas de la única corriente política de nuestra época que está *fundada sobre una filosofía,* la corriente marxista, muchos se sumergen en el estado de espíritu ingenuo y activista que suele resumirse en la frase: «¡No es el momento para la filosofía!»

El camarada Beltov [1] intervino con mucha energía contra una indiferencia teórica como ésta, y tenía muchísima razón. Es preciso ver claro para avanzar lo justo; y cuanto más lejana sea la meta, y cuanto más poderoso el impulso, más necesario es que el horizonte sea amplio. La significación de una concepción filosófica del mundo consecuente se engrandece con la intensidad de la vida que nos rodea y con la importancia de los acontecimientos en los cuales es necesario que participemos. Los camaradas que no consideren esencial el vínculo entre la teoría filosófica y la práctica política cometen de entrada una gran falta teórica y corren el riesgo de cometer faltas prácticas no menos serias en el futuro.

[1] *N. Beltov, seudónimo de Georges Plejanov (1856-1918). (Nota del Editor.)*

Todo esto es evidente, pero no es necesario deducir de ello que todos los camaradas tienen la obligación de tener ideas filosóficas comunes. Lo mismo que el partido tiene la necesidad de matices tácticos para desarrollarse, e incluso de actitudes críticas respecto de las grandes líneas de su programa político, los matices filosóficos le son necesarios dentro del marco de su concepción social general del mundo. Por otra parte, todo esto es tan elemental que no hace falta prueba alguna, si bien a veces es necesario recordarlo.

La fórmula «no es momento para la filosofía», por más que sea errónea, cuando se la examina no como una norma sino como la simple constatación de un hecho, y de un hecho muy aflictivo, resulta casi justa. El que vivie en el torbellino de los acontecimientos encuentra difícilmente el lugar, la ocasión y la disponibilidad de espíritu necesarios para producir un análisis filosófico tranquilo y objetivo. Puesto que en estos dos últimos años las prisiones de Su Majestad no me dejaron tiempo, a pesar de mis enormes esfuerzos no logré ponerme de una manera un poco sistemática a este trabajo cuya necesidad, sin embargo, se me impone. Además, numerosas fuentes se volvieron inaccesibles, y ésta es sin duda una de las causas de las enormes lagunas del presente trabajo que otras circunstancias podrían haberme ahorrado.

Durante esos mismos años, las primeras partes de este trabajo (al cual, aparte de los dos libros primeros de *El Empiriomonismo,* hay que agregar *De la psicología de la sociedad* [2] y *El nuevo mundo)* suscitaron entre ciertos camaradas una enérgica polémica, claro que no tanto bajo la forma de críticas circunstanciales como de una desaprobación reiterada. Y puesto que me ha sido dado percibir los motivos de esta polémica y sus argumentos más sobreentendidos que abiertamente enunciados, responderé ahora a ellos. Pero esta polémica se presenta como una serie de ataques parciales; no me resultaría cómodo responder a ella punto por punto, limitando mi propósito a una serie de contraataques parciales. Para evitar eso he optado por sistematizar mi respuesta bajo la forma de una exposición sucinta de la vía por la cual llegué a mis concepciones filosóficas.

No elijo esta forma porque encuentre interés alguno en

[2] De la psicología de la sociedad. *Este libro acababa de ser reeditado en 1906 (año de la aparición del libro III de* El Empiriomonismo), *tras una primera edición en 1904. (Nota del Editor.)*

la historia de mi propia evolución filosófica, sino simplemente porque un esquema de este tipo me permite trazar con mayor facilidad y con coherencia y precisión la línea de mi desacuerdo con mis respetables adversarios y analizar de manera sistemática mis malentendidos. Por otra parte, es posible que se encuentren en esta exposición ciertos rasgos típicos de esta generación de marxistas a la que pertenezco.

I. *Tres materialismos*

En el momento en que la vida —quiero decir: mis camaradas-obreros— me pusieron en contacto con el materialismo histórico de Marx, practicaba yo sobre todo las ciencias naturales y era un ferviente partidario de esta visión del mundo a la que podría darse el nombre de «materialismo de los naturalistas». No deja de haber motivos para que esta filosofía algo primitiva haya sido en otra época el estandarte ideológico de los demócratas austeros que fueron los «nihilistas», puesto que contiene gran parte de radicalismo y se parece muchísimo a todas las ideologías «extremistas».

Tratando de alcanzar un *monismo* riguroso en el conocimiento, este sistema construyó su configuración del mundo a partir de un único elemento dado: la «materia», objeto de las ciencias físicas. La materia, es decir, concretamente los átomos, forma mediante sus diversas combinaciones y la continuidad de su movimiento, todo el contenido del mundo, la esencia de toda experiencia física y psíquica. Las leyes inmutables de su movimiento en el espacio y en el tiempo son la instancia suprema de todas las explicaciones posibles. Es así que la tendencia rigurosa del *objetivismo científico* se suma al monismo, lo cual explica la animosidad extrema de esta filosofía respecto de todos los fetiches de las concepciones religiosas y metafísico-idealistas del mundo. No es fácil renunciar totalmente a una filosofía de este tipo, y aun cuando se logre, se sigue conservando involuntariamente una simpatía particular hacia ella, distinguiéndola entre todas las demás.

Pero el materialismo social de Marx impuso a mi concepción del mundo exigencias que el antiguo materialismo no podía contentar. Sin embargo, eran exigencias legítimas, imposibles de negar, y que correspondían realmente a la tendencia del materialismo más antiguo de ser objetivo y monista, lo único que la impulsaba a ir más a fondo. Me hacía falta *conocer mi conocimiento,* explicar mi concepción del mundo, y, de acuerdo con la idea del marxismo, era posible y obligatorio hacerlo sobre el terreno de la investigación

genético-social. Era evidente que hacía falta encontrar una «base material» para los conceptos fundamentales del antiguo materialismo —la «materia» y las «leyes inmutables»—, elaborados bajo «formas ideológicas» en el curso de la evolución *social* de la humanidad. Pero como la «base material» posee la propiedad de cambiar en el curso de la evolución de la sociedad, se hace evidente que toda forma ideológica dada sólo puede tener una significación transitoria, desde el punto de vista histórico, y no subjetiva, suprahistórica, que sólo puede ser una «verdad de época» *(«objetiva»,* pero sólo dentro de los límites de una época determinada) y de ninguna manera una «verdad eterna» («objetiva» en el sentido absoluto de la palabra). No hace falta confundir esta posición y el antiguo materialismo; para éste, las «leyes inmutables» del movimiento de la materia, la «materia» misma como concepto fundamental, su «espacio» y su «tiempo», como teatro de la acción de estas leyes inmutables y del movimiento de la materia, se reconocen como absolutos, de lo contrario toda su concepción del mundo pierde su sentido: pretender ser el *conocimiento objetivo* absoluto *de la esencia de las cosas* y es incompatible con la relatividad histórica de toda ideología.

Para mí, el marxismo implica la negación de la objetividad absoluta de toda verdad, cualquiera que sea, la negación de todas las verdades eternas. Pero, como es sabido, no todos los marxistas sostienen esta opinión «extremista», falta mucho para ello, incluso son apenas una minoría. A este respecto resulta curioso observar la diferencia acusada, que llega casi hasta la oposición, entra las concepciones de F. Engels y las de su competente discípulo, N. Beltov. Engels, en el *Anti-Dühring*, se pronuncia *casi* en el sentido en que acabo de definir la relatividad de la verdad. A propósito de las *«endgültige, ewige Wahreinten»* de Dühring (las verdades eternas, definitivas, absolutas), dedica algunas páginas a un análisis pleno de ironía cuyas conclusiones resultan muy poco reconfortantes para estas verdades [3]. Engels divide todo el dominio del conocimiento en tres partes, y resume la posición particular de cada una de ellas. Transcribo textualmente dichos resúmenes.

En el dominio de las ciencias «exactas» —las matemáticas, la astronomía, la mecánica, la física, la química— «las verdades absolutas se convierten, con el tiempo, en algo extrañamente raro» [4]. «En geología estamos todavía menos favorecidos» [5].

En el dominio de la ciencia de los organismos vivos: «Cualquiera que pretenda instituir aquí verdades realmente auténticas e inmutables deberá conformarse con simplezas *(Plattheiten)* tales como: todos los hombres son mortales, todos los mamíferos hembras están dotados de glándulas mamarias, etc.; ni siquiera podrá afirmar que los animales superiores digieren con el estómago y los instestinos y no con la cabeza, ya que la actividad nerviosa centraliza en la cabeza es indispensable para la digestión» [6].

En el tercer, grupo, el de las ciencias sociales e históricas que estudian la evolución de la cultura material, del derecho, de la moral, de la religión, del arte, etc., la situación es todavía menos reconfortante: «Aquí el conocimiento es esencialmente relativo, desde el momento que se limita a aclarar el encadenamiento y las consecuencias de ciertas formas de sociedad y de Estado que sólo existieron en un tiempo dado y para pueblos determinados, perecederas además por naturaleza. Por lo tanto, cualquiera que en este dominio se lance a la búsqueda de las verdades eternas, inmutables, obtendrá una caza exigua, a excepción de simplezas y de los más antiguos lugares comunes, por ejemplo, que en general los hombres no pueden vivir sin trabajar, que hasta ahora la mayor parte de las veces estuvieron divididos en dominantes y dominados, que Napoleón murió el 5 de mayo de 1821, etcétera [7].»

El camarada Beltov considera la cuestión desde un punto de vista totalmente diferente. Es cierto que no utiliza expresiones rimbombantes del tipo *ewige Wahrgeiten letzter Instanz*, pero admite perfectamente la existencia de «verdades objetivas» que, una vez establecidas, *no pueden ser modificadas ya* por la posterior evolución del conocimiento, sino solamente «completadas y confirmadas»; encuentra incluso verdades de este tipo en el grupo de las ciencias «sociales e históricas», citando como ejemplo la teoría de la circulación monetaria de Marx. Es evidente que no se trata en absoluto de las banalidades más vulgares y de lugares comunes», sino de las teorías científicas más reales, que, según la opinión expresada por Engels, no pueden en modo alguno ser reconocidas como inmutables para los tiempos

[3] *F. Engels:* Herrn E. Duhring Umwälzung der Wissenschaft, 1894, tercera edición, pp. 81-88. Edición castellana, Madrid, Ciencia Nueva, 1968, y México, Grijalbo, 1964.

[4] Ibíd., *p. 118.*
[5] Ibíd., *p. 119.*
[6] Ibíd., *p. 119.*
[7] Ibíd., *p. 120.*

futuros [8]. ¿Quién tiene razón realmente, Engels o Beltov?

Al parecer, sería Engels, al menos *en cierta medida*; y hace falta tener una marcada propensión al dogmatismo para afirmar que una cuestión tan compleja y embrollada como la teoría de la circulación monetaria en la sociedad actual es una verdad suprahistórica objetiva que no podrá sufrir ulteriores modificaciones sustanciales. Yo reconozco sin duda totalmente la teoría de la circulación monetaria de Marx como válida «verdad objetiva» para *nuestra* época, es decir, que reconozco la «significación general» de esta teoría para la humanidad *contemporánea:* al apoyarnos en ella en la práctica y en el conocimiento no tropezamos con contradicciones ni absurdos, por el contrario, alcanzamos las metas cuya realización depende de la comprensión justa de un problema dado. Pero ¿será exactamente lo mismo para las generaciones siguientes que tendrán una mayor experiencia? No sabemos nada al respecto, y ¿quién podría determinarlo? La sola autoridad del camarada Beltov no basta para ello, y ni la *fuerza de persuasión*, ni la *evidencia* de las proposiciones de la teoría prueban nada de eso.

En efecto, ¿qué puede haber más convincente para los hombres de otra época que la idea del paso cotidiano del sol de Este a Oeste por el cielo azul? No podría desearse una «evidencia» más completa ni más perfecta. Tomando esta «verdad» como punto de partida de su praxis (y, en el futuro, de su conocimiento), ninguna persona de esta

[8] *Además, si mi memoria no me engaña, se pueden encontrar en otras obras de Engels expresiones aisladas cuyo sentido está muy próximo a las tesis de Beltov. (No puedo indicarlas con precisión ahora, porque no tengo a mano esos libros.) Pero si hay en Engels una inconsecuencia accidental, esto no cambia la esencia del problema. Más aún, el* Anti-Duhring *es uno de sus trabajos filosóficos* fundamentales.

Agreguemos todavía una declaración decisiva de Engels, que en lo esencial coincide con el punto de vista que defiendo aquí.

«... Pero hasta qué punto toda la humanidad es joven todavía, y cuán ridículo resultaría dar a nuestras opiniones actuales una significación absoluta cualquiera es algo de lo que podemos darnos cuenta gracias al hecho de que toda la historia de la humanidad hasta nuestros días puede dignarse como la historia del lapso de tiempo que se extiende desde el descubrimiento de la transformación del movimiento mecánico en calor (obtención del fuego por frotación, A. B.) hasta el momento del descubrimiento de la transformación del calor en movimiento mecánico (las máquinas de vapor, A. B.).» Esto también está escrito en el Anti-Duhring (op. cit., *p. 143).*

época podía caer en contradicciones ni en absurdos. Es evidente que se trataba de una «verdad objetiva» de esa época, mucho más evidente e indiscutible que la teoría del dinero para la nuestra. Pero ¿en qué se convirtió esta verdad objetiva evidente y sólida? La ciencia ha trastocado por completo la idea del movimiento del sol, y el firmamento azul se transformó en una ilusión óptica. Por consiguiente, ¿quién puede garantizar que no sucederá lo mismo con las verdades objetivas *menos* convincentes y *menos* evidente del camarada Beltov?

En nuestro mundo «histórico» no hay un criterio *suprahistórico* para una verdad objetiva; a esto se debe que el camarada Beltov no sea el único que se haya equivocado. El propio Engels, en su indecisión tuvo la equivocación de reconocer, con toda su ironía, unas ciertas «verdades» eternas», lamentables por cierto.

En primer lugar, ¿puede darse a las *«Plattheiten»* el nombre de «Wahrheiten»? ¿Acaso las «simplezas» son «verdades»? La verdad es la forma viva organizadora de la experiencia, nos lleva a alguna parte en nuestra actividad y nos proporciona un punto de apoyo en la lucha vital; puesto que las «banalidades» son «simples», ¿responden realmente a esta característica? Que $2 \times 2 = 4$ no es una verdad, sino una tautología, dos denominaciones para la misma cosa; y, en la medida en que el conocimiento mismo de las diferentes denominaciones de esta misma combinación pueda aportar algo nuevo, interviene el mismo relativismo. Por ejemplo, en el sistema «de base 3», 2×2 no es igual a 4 sino a 11. Por lo tanto, ¿qué es lo que hay de imposible en el sistema «de base 3»? También existe, al lado del sistema decimal, un sistema de base 12, y, en ciertas tribus primitivas, existiría también un sistema de base 5, etcétera. ¿Cuál es entonces el valor de la verdad eterna de la lógica: $A = A$? ¿Qué es lo que proporciona? ¿Cómo dejarse guiar por ella en la acción? Ya sea que no conduzca a nada, ya sea que lleve a errores, llegando a veces a confundir incluso la identidad de los símbolos con la identidad de los acontecimientos que designan.

«Todos los hombres deben morir»..., es cierto, no encontramos ninguna excepción. Pero no mueren en su totalidad, más aún: la célula que se funde en otra en el curso de la fusión, o bien la que se divide en dos en el curso de la carioquinesis ¿están muertas? Por consiguiente ¿ya no existen? ¿Quién puede asegurar que las generaciones futuras no encontrarán un medio de «resolver» la vida diferente del que observamos en la actualidad en la burda crisis de la

muerte? Y esto sin referirnos a la experiencia frecuente del psiquiatra que observa *dos veces* la muerte de un mismo hombre, lo cual ya modifica la *«Plattheit»* [9]. ¿Y los «desdoblamientos» de personalidad? ¿Acaso está «muerta» la personalidad de Félide que desaparece finalmente cediendo en el lugar a otro?

«Todas las hembras de los mamíferos están dotadas de glándulas mamarias». Es sabido que las glándulas mamarias no son sino el resultado de una evolución particular de las glándulas sebáceas de la piel. Por lo tanto, no tiene nada de inverosímil que, en un individuo o en una especie de evolución aberrante las glándulas «mamarias» no sean más que glándulas sebáceas ordinarias, aun cuando no hayamos tenido todavía la oportunidad de observar un caso semejante.

«Napoleón murió en 5 de mayo de 1821.» ¿Cuál es esta verdad? ¿Qué tiene de eterno? Es la constatación de una correlación aislada que tal vez sólo tenga significación real para nuestra generación y que no pueda servir ni como punto de partida ni como punto de llegada para actividad alguna. Calificar a estas cosas de «verdades eternas» significa burlarse de la idea de «verdad eterna», cosa que hizo Engels estrictamente hablando, pero desgraciadamente sin llegar a las últimas consecuencias.

No existe ningún criterio de «verdad objetiva», en el sentido en que la entiende Beltov, la verdad es una forma ideológica: una forma organizadora de la experiencia humana. Si sabemos esto con certeza, si sabemos que las bases materiales de la ideología cambian, que el contenido de la experiencia se amplía, ¿tenemos algún derecho para afirmar que esta forma ideológica jamás será transformada por la evolución de sus bases objetivas, que esta forma de experiencia no estallará bajo la presión del crecimiento de su contenido? *El marxismo consecuente no admite un dogmatismo ni un estatismo tales.* Unicamente la inconsecuencia da lugar a reservas eclécticas como la que encontramos en Beltov: las «verdades eternas» son pocas y cada vez se vuelven más escasas, e incluso peores, etc.; o bien, como dice Beltov: «Nada nos apartará de un punto de vista abierto, en fin, justo» [10].

[9] *Tengo, por ejemplo, en mente ese caso de parálisis progresiva en el que el médico no llega a captar lo que persiste de la personalidad anterior del enfermo, ni del «hombre» en general, cuando el paciente sigue «vivo» todavía.*

[10] *Plejanov:* Ensayo sobre la evolución de la concepción monista de la historia. *Esta obra de Plejanov fue publicada en Petersburgo, en 1895, bajo el seudónimo de Beltov (N. del E.).*

Así pues, fue necesario renunciar al antiguo «materialismo de los naturalistas» y buscar algo mejor en el dominio de la filosofía; y ello no fue fácil. Estamos acostumbrados a hablar con cierto desprecio de este materialismo; puede ser que en Alemania sea realmente tan «vulgar y banal» como lo supone Engels; pero los personajes poco banales del Bazarov [11] de Turgueniev o de los héroes de Tchernychevski [12], y las figuras vivas de la talla del profesor Timiriaziev [13] testimonian que en Rusia dista mucho de ser así.

Este materialismo, parecido en esto al marxismo, tenía tanta más fuerza puesto que no se conformaba con palabras y esquemas huecos, sino que exigía explicaciones monistas consistentes. A este respecto a menudo parece incluso de nivel más alto que el empiriocriticismo, por ejemplo. Involuntariamente me viene a la memoria una conversación fortuita sobre este tema con Timiriaziev que sin duda él ya habrá olvidado. Se trataba de la herencia de los caracteres adquiridos. Timiriaziev decía que esta herencia está absolutamente comprobada en ciertos casos, pero que *todavía no hay explicación para ello.* «Queda todavía por hallar —agregaba— esos «pequeños ganchos» y esos «pequeños dientes» que al engancharse producen esta herencia, y saber precisamente cómo se enganchan». Así hablaba el naturalista-materialista. Avénarius, por ejemplo, hubiera admitido realmente la constatación desnuda del fenómeno de una herencia de este tipo, y en su *Crítica de la experiencia pura* refiere siempre la evolución de las adaptaciones a una «Uebung», a un «ejercicio», considerando perfectamente inútil conocer con precisión cuál es el camino por el cual actúa esta «Uebung» de Lamarck. ¡Por el contrario, la exigencia cognitiva y el rigor son mayores en la expresión llena de imágenes del materialista que habla de «pequeños dientes» y de «pequeños ganchos»!

[11] Bazarov: *Héroe principal de la novela de Turgueniev,* Padres e Hijos *(1862) (N. del E.).*

[12] *Tchernychevski (1828-1889): demócrata revolucionario ruso, filósofo materialista, crítico literario, escritor. Sin duda, Bogdanov tiene presente aquí a Véra Pavlovna, heroína principal de la novela utopista de Tchernychevski,* ¿Qué hacer? *(N. del E.).*

[13] *Timiriaziev (1823-1920): Sabio ruso, defensor del darwinismo y de la biología materialista* (Charles Darwin y su teoría, el método histórico en biología) *(N. del E.).*

Esta misma exigencia me ha impedido aceptar otro materialismo filosófico, un materialismo purificado y diluido, el que expuso, en nombre de Marx y con la ayuda de citas de Holbach, el camarada Beltov.

La idea de la primacía de la «naturaleza» sobre el «espíritu» es, según el camarada Beltov, la base y la esencia del materialismo. La definición es sumamente amplia y presenta inconvenientes en sí misma. ¿Qué es lo que denominamos «naturaleza»? ¿A qué damos el nombre de «espíritu»? Si se entiende por «naturaleza» el mundo inorgánico y los grados más bajos de evolución de la vida, y por «espíritu» el grado superior de la vida, por ejemplo la consciencia humana, para todo el que haya sido acunado en el seno de una mitología burda, el que conozca la situación actual de las ciencias naturales, el «materialismo» es inevitable. Pero entonces es preciso contar entre los «materialistas» a numerosas personas que no solicitan este honor. El camarada Beltov logró ya vincular a esta empresa al panteísta Spinoza, y parece inclinado a enrolar también al enérgico Ostwald, lo cual es perfectamente justo. Por lo que respecta a Mach y a los empiriocriticistas, el camarada Beltov se obstina en no comprenderlo, los considera idealistas, por más que, de acuerdo con su fórmula, sean materialistas rigurosos. Cada uno de ellos dirá que el «espíritu», es decir las manifestaciones superiores de la consciencia humana, es el resultado de una larga evolución a partir de las formas inferiores que corresponden al concepto de «naturaleza» en el camarada Beltov. Es cierto que estas formas inferiores también son complejos de «elementos» parecidos a los elementos «de orden psíquico», pero, como se trata también en igual medida de elementos de «complejos físicos», no tienen nada de particular que provenga del «espíritu»: son elementos, y eso es todo [14]. Por último, algunas palabras sobre el tema de los misteriosos «empiriomonistas» de los que habla el camarada Beltov...

Por mi parte, hasta el momento no conozco en la literatura más que a un único empiriomonista, un cierto A. Bogdanov; pero, en cambio, lo conozco muy bien, y puedo garantizar que sus puntos de vista satisfacen ampliamente la fórmula sacramental de la primacía de la «naturaleza» sobre el «espíritu». Precisamente él ve en todo lo que existe una cadena ininterrumpida de evolución cuyos eslabones inferiores se pierden en el «caos de los elementos», mientras que los eslabones superiores que conocemos representan la *experiencia de los hombres,* la «experiencia psíquica» y —todavía más en lo alto— la «experiencia física» [15] que, junto con el conocimiento a que da lugar, corresponde a lo que comúnmente se denomina el «espíritu».

Yo no garantizaré tampoco el hecho de que los panpsiquistas del género de Max Fervorn [16] no caerán en el reino celeste del materialismo. En efecto, al reconocer el carácter psíquico de todo lo que existe, el panpsiquista puede oponer sus formas inferiores desorganizadas o débilmente organizadas, como la «naturaleza», a las formas superiores, como el «espíritu» propiamente dicho. Si se me dice que lo «psíquico» y el «espíritu» son en general la misma cosa, señalo entonces que se trata de un problema de terminología; ¿acaso no se llama exigencias «espirituales» a las exigencias superiores del hombre, por oposición a las bajas exigencias «materiales», aun cuando unas y otras son «psíquicas», puesto que se «perciben»?

De una manera general, el aspecto más débil de este criterio que el camarada Beltov considera suficiente para definir el «carácter materialista» de los puntos de vida filosóficos reside en su confusión y en su flujo. Los conceptos de «naturaleza» y de «espíritu» son tan vagos, sus antítesis pueden comprenderse en sentidos tan variados,

[14] *Por otra parte, el camarada Beltov reconoce en algún sitio que, bajo ciertas condiciones, el empiriomonismo puede librarse del anatema general y ser reconocido como no contradictorio con el materialismo. La condición —no está bastante claro como fórmula— reside en el hecho de que para esta escuela la* experiencia *es sólo «un objeto de investigación y no un medio de conocimiento» (prefacio a la traducción rusa de* L. Feuerbach *de Engels, 1096, p. 6). A los empiriomonistas les corresponde ver lo que hay en esta fórmula y aceptar o no la condición.*

[15] *No hay que confundir la «naturaleza» de la que habla el camarada Beltov con la experiencia física, resultado de una larga elaboración social de la vivencia humana, cuyo contenido y forma cambian realmente con la evolución de la ciencia. Los «complejos inmediatos» inferiores que deben «sustituir» a los complejos «inorgánicos» y a los complejos «orgánicos» inferiores de la experiencia, corresponden a la «naturaleza» en la configuración empiriomonista del mundo (es decir, para expresarnos según la terminología de Kant y del camarada Beltov, las «cosas en sí» de estos complejos de la experiencia).*

[16] *Max Fervorn (1863-1921): Fisiólogo y biólogo alemán. Después de 1902 participó en la redacción de la* Zeitschrift für allgemeine Physiologie *(N. del E.).*

que es de todo punto imposible fundar sobre una base semejante la característica fundamental de una visión del mundo; ò entonces es preciso dar previamente definiciones claras y precisas de los dos conceptos, cosa que no hace el camarada Beltov y que resulta sumamente difícil de hacer en la realidad.

¡Por otra parte, me he equivocado! No me he expresado con suficiente precisión. El camarada Beltov *da* definiciones del «espíritu» y de la «materia» (o de la «naturaleza»)... Pero consideremos qué son estas definiciones y si es posible darles este nombre.

«Se opone el 'espíritu' a la 'materia', lo que, *al actuar sobre nuestros órganos de los sentidos provoca en nosotros tal o cual sensación*. Pero ¿qué es lo que actúa realmente sobre nuestros órganos de los sentidos? Respondo con Kant a esta pregunta: *las cosas en sí*. Puede ser que *la materia no sea otra cosa sino la combinación de las cosas en sí, puesto que estas cosas son la fuente de nuestras sensaciones* [17].»

Así pues, la «materia» (o la «naturaleza» en su antítesis con el «espíritu») se define por las «cosas en sí» y por su propiedad para «suscitar sensaciones al actuar sobre nuestros órganos de los sentidos». Pero entonces ¿qué son estas «cosas en sí»? Son lo que «al actuar sobre nuestros órganos de los sentidos provoca en nosotros sensaciones». Y eso es *todo*. No encontrarán ustedes otra definición en el camarada Beltov, a excepción, tal vez, de una característica implícita en la negativa: *ni* «sensación», *ni* fenómeno», *ni* «experiencia».

¿Qué es lo que se ha dicho? Absolutamente nada... Si se dejan a un lado los «órganos de los sentidos» que allí están absolutamente fuera de lugar y a los cuales nos referiremos de manera más particular, entonces queda: la «materia», la «naturaleza», las «cosas en sí», es decir, lo desconocido de lo cual nace todo lo que es conocido; y no sabemos nada más de este desconocido. ¿Habremos ido demasiado lejos? «La virtud soporífera es la que provoca el sueño.» Es evidente que nos encontramos ante una «verdad eterna» en el sentido más triste del término.

¡Permítanme!, objeta el camarada Beltov: sabemos mucho sobre las «cosas en sí». En primer lugar, existen, y esto fuera de nuestra experiencia. En segundo lugar, están sometidas a la ley de causalidad, es decir que pueden «actuar»... Y, en tercer lugar, *a sus formas y a sus relaciones*

[17] *Plejanov:* Crítica de nuestras críticas. *Obras filosóficas, Ediciones Progreso, Moscú, T. II, p. 539.*

mutuas corresponden las formas y las relaciones de los fenómenos de la misma manera que los «jeroglíficos» se corresponden con aquello que designan [18]. En consecuencia, podemos dejar de lado los dos primeros puntos, pues en ellos se encarna toda la inconsistencia de la definición fundamental: y bien, sea, aceptemos que la «virtud soporífera» exista, y que, según la ley de la causalidad, actúe sobre nosotros provocando el sueño. ¿Qué agrega esto al hecho de que nos quedemos dormidos? ¿Acaso esta «virtud» no se encuentra fuera de nuestra experiencia? El tercer punto es importante, a ello se debe que lo haya formulado cuidadosamente en los mismos términos del camarada Beltov. Detengámonos en él.

Ante todo, ¿hasta dónde llega el contenido de esta proposición? Sabemos muy bien que la característica y la duración del sueño «corresponden» a la forma y al grado de acción que ejerce sobre nosotros la «virtud soporífera» y no tenemos la posibilidad de definir una representación concreta ni de esta forma ni de este grado, porque todo ello sucede fuera de la experiencia; solamente podemos deducir nuevamente, sobre la base de estos mismos hechos, que ya poseemos, el carácter «empírico» y la duración «empírica» del sueño. ¿Es mucho lo que hemos aprendido? No hemos aprendido absolutamente nada. Sólo hemos agregado al sueño «empírico» el sueño «inteligible» bajo el nombre de «virtud soporífera», como la «causa» que captamos, y nada más.

Y con esta «nada» obtenemos un «algo», pero un algo sumamente burdo. Se trata aquí de la «forma» y de las «relaciones» de las cosas en sí. Lo que quiere decir que se supone que ellas poseen estas dos cosas. Perfecto. Pero ¿tienen un «aspecto»? Pregunta ociosa, dirá el lector: ¿cómo puede tener una *forma* sin tener un *aspecto*? ¿Acaso estas dos expresiones no son idénticas? Así lo creo yo también. Pero he aquí lo que leemos en las notas del camarada Plejanov a la traducción rusa de L. Feurbach de Engels:

«...Pero el «aspecto» es justamente el resultado de la acción que ejercen sobre nosotros las cosas en sí, y *fuera de esta acción, no tienen aspecto*. A esto se debe que oponer su «aspecto» —tal como existe en nuestra consciencia— al «aspecto» que tendrían en realidad, significa no darse cuenta del sentido de la palabra «aspecto». Así pues, las cosas en sí sólo existen en la consciencia de los sujetos sobre los cuales actúan [19]...»

[18] Ibíd.

[19] *Plejanov, prefacio de Engels:* L. Feuerbach, *p. 112, edición*

En esta cita, si sustituimos cada vez que aparece la palabra «aspecto» por la palabra «forma», su sinónimo, que en este caso se corresponde perfectamente con ella por el sentido, veremos que el camarada Plejanov refuta brillantemente al camarada Beltov.

Pero al cabo de un minuto el camarada Plejanov se venga ferozmente del camarada Beltov: «...¿Acaso esto es algo más que un caracol *para mí*? Una parte del mundo exterior que actúa sobre mí de una manera determinada, condicionada por mi organización. Así pues, si admito que el caracol 've' de una o de otra manera el mundo exterior, entonces me es preciso reconocer que el 'aspecto'-bajo el cual se presenta el mundo exterior al caracol está condicionado a su vez por las *propiedades* de este mundo que existe realmente [20].»

¡Propiedades! Pero las «propiedades» de los objetos en cuyo nombre figuran, y su «forma» y en general su «aspecto» —estas «propiedades» evidentemente son «justamente el resultado de la acción que ejercen sobre vosotros las cosas en sí»— fuera de esta acción no tienen propiedad alguna. ¡La noción de «propiedad» tiene un origen tan empírico como la de «aspecto», de «forma», es una noción de la misma familia, es tomada de la experiencia como las demás nociones, y al mismo tiempo de la abstracción! Así pues ¿de dónde provienen las «propiedades» de las cosas en sí? «¡Sus 'propiedades' no existen más que en la consciencia de los sujetos sobre los cuales actúan!»

He aquí que en realidad el caracol no tuvo tiempo todavía de arrastrarse de página en página cuando el camarada Plejanov se aparta de la «verdad eterna».

Así pues, el vacío formal del concepto produce un nudo de contradicciones no dialécticas.

¿A qué definición de la «materia» y del «espíritu» en su antítesis se llega finalmente? A una sola: la materia es lo que, al actuar sobre los órganos de los sentidos, produce sensaciones (es decir el «espíritu»). Por lo que respecta a los «órganos de los sentidos», es evidente que aquí no se los toma como fenómeno sino como la «cosa en sí» correspondiente, son también el resultado de la acción de una cosa en sí sobre otra cosa en sí. Lo cual significa que la materia es lo que, al actuar sobre la materia, engendra el «espíritu» o bien: la materia es la causa y el espíritu la consecuencia;

de 1906, el mismo año en que apareció la compilación citada, Crítica de nuestras críticas.

[20] Ibíd., *p. 113 (el subrayado me pertenece).*

o bien: la materia es el *datum* primero con respecto al cual el espíritu es el *datum* segundo. Felizmente hemos vuelto a esta misma fórmula que hay que explicitar con ayuda de las definiciones de la «materia» y del «espíritu»: las definiciones resultan ser simples repeticiones de esta fórmula.

¿Reconocer esta colección de «verdades eternas» como filosofía del marxismo? ¡Jamás!

Es preciso buscar más lejos.

II. *Energética, empiriocriticismo*

Es evidente que el atomismo materialista era incompatible con el dinamismo extremo de la concepción marxista del mundo, con su «dialectismo».

Esta es la razón de que la «energética» de Ostwald, hostil al atomisno, pero, por otra parte, muy cercana al antiguo materialismo, se haya ganado mis más vivas simpatías. Sin embargo, pronto encontré una contradicción importante dentro de su «filosofía natural»: a pesar de subrayar muchas veces la significación — *puramente metodológica* del concepto de «energía», el autor no consigue en muchos casos atenerse a esta concepción. La «energía», a pesar de ser símbolo de las correlaciones entre los hechos de la experiencia, se transforma en él, de manera muy frecuente, en *sustancia* de la experiencia, en «materia del mundo». He tratado de ponerme en claro las razones de la contradicción en la cual yo mismo he caído a menudo al examinar las diferentes cuestiones de la filosofía desde el punto de vista de la energética [21].

La esencia del problema reside en el hecho de que la energética proporciona realmente un monismo, pero solamente un *monismo de método,* el monismo de nuestro medio de investigación. No proporciona realmente una *configuración del mundo.* El «material» del mundo le es indiferente; es tan compatible con el antiguo materialismo como con el panpsiquismo. Representar la «energía» como una sustancia, es volver pura y simplemente al antiguo materialismo con excepción de los átomos absolutos, a un materialismo corregido en el sentido de que admite la *continuidad* de lo que existe. Es evidente que la energética sola, era poco para

[21] *Esto está expresado con una fuerza particular en mi primera obra filosófica,* Elementos fundamentales de una concepción histórica de la naturaleza *(1898), y en* La concepción histórica del conocimiento *(1901).*

una concepción del mundo, si bien era preciso aceptarlo incondicionalmente. Todavía hacía falta buscar...

Poco más o menos por esta época fue cuando yo trabé conocimiento con el criticismo de Kant, el antiguo y el nuevo. Pero allí casi no había nada que tomar. Muy pronto comprendí el aspecto escolástico de esta filosofía con pretensiones científicas pero sin bases científicas, y no pude inclinarme seriamente por sus innumerables e inútiles «teorías del conocimiento».

A cada paso volví a encontrar la fe ingenua en la posibilidad de deducir algo serio del análisis desnudo de los conceptos, a lo Anselmo de Canterbury, incluso entre pensadores positivistas a medias, como A. Riehl [22]; e involuntariamente me indigné, por ejemplo, al leer sus juicios propiamente ignorantes sobre la manera en que debe limitarse la suma de energía en la naturaleza, puesto que es invariable y que sólo una dimensión acabada puede ser invariable.

Sin duda, como toda escolástica, el nuevo kantismo proporciona una gran práctica del análisis lógico, y no conviene negar su totalidad en esta especialidad del pensamiento; así pues, a veces se pueden encontrar entre los escritores de esta escuela pensamientos pertinentes, sin vínculo directo, sin embargo, con la lógica interna del kantismo, sino simplemente acumulados gracias a los conocimientos de los autores. Por mi parte, no encontré aquí materia para los problemas que me preocupaban.

El reencuentro con el empiriocriticismo me ayudó a dar un paso hacia adelante.

Esta escuela lleva a toda la construcción de la configuración del mundo a sistematizar la experiencia por medio de una crítica real de su contenido. Subraya la identidad de los *elementos* de la experiencia psíquica y física (los colores, los tonos, los elementos inervados o los elementos de forma, de dureza, de calor y de frío, etc.) e incluso la identidad de *complejos* enteros de estos elementos en uno y otro dominio (por ejemplo, los «cuerpos» y su «percepción»): esta escuela encuentra que toda diferencia corresponde a un vínculo entre los complejos y los elementos. Según los empiriocriticistas, la tarea del conocimiento consiste en la descripción de los vínculos entre los elementos y los complejos, si es posible, en una descripción simple, precisa, sistemática y

[22] *Alois Riebl (1844-1925): Filósofo alemán que trata de establecer el vínculo entre su filosofía de las ciencias naturales y el kantismo (N. del E.).*

útil para la *precisión* del curso de los fenómenos en la mayor cantidad posible de casos. Esta meta impone que la descripción englobe el material de la experiencia más importante que sea posible, y que rechace todo lo que es «subjetivo y contingente», todo lo que es *individual,* en el sentido de las particularidades de tal o cual personalidad, de las circunstancias, del momento de la observación. En esta «limpieza» de la experiencia es donde reside su crítica.

En este punto encuentro necesario llamar la atención sobre una situación característica de esta escuela: en la «crítica» de la experiencia considera las relaciones entre los hombres como un momento dado en la marcha, como una especie de «a priori», y, tratando de dar la configuración del mundo más simple y exacta que sea posible, tiene en vista al mismo tiempo la utilidad universal de este cuadro, su aptitud práctica para satisfacer al mayor número posible de «co-humanos» durante el mayor tiempo posible. Esto nos permite ver cuán equivocado estaba el camarada Plejanov al acusar a esta escuela de tender al *solipsismo,* de tomar únicamente la experiencia individual del hombre que conoce, de reconocer esta experiencia individual para el Universum, para «todo» lo que existe para el hombre que conoce. Lo que precisamente caracteriza al empiriocriticismo es el reconocimiento de la *equivalencia* de «mí» experiencia y de la de mis «co-humanos», en la medida en que me es accesible por sus «declaraciones». Hay en ello una especie de «democratismo gnoseológico» (si bien no hay aún un «social-democratismo» gnoseológico; ya hablaré de esto más adelante).

De toda esta escuela nos parece que aquél a quien nuestros filósofos nacionales encuentran más sospechoso de «idealismo» y de «solipsismo» es un verdadero fundador, Ernst Mach (que, por otra parte, no se da a sí mismo el nombre de empiriocriticista). Veamos cómo diseña este filósofo su configuración del mundo.

Para él, el Universum es una red infinita de complejos compuestos de elementos idénticos a los elementos de la sensación. Estos complejos se modifican, se unen, se separan; entran en combinaciones diversas de acuerdo con tipos diversos de vínculos. En esta red se encuentran algo así como «puntos nodales» (esta expresión es mía), puntos en los cuales los elementos están vinculados entre sí de una manera más estrecha y más densa (expresión de Mach): estos puntos se llaman «yo» humanos; otras combinaciones similares, pero menos complicadas constituyen la naturaleza psíquica de otros seres vivientes. Estos diferentes comple-

jos entran en relación con estas combinaciones complicadas y entonces se convierten en «emociones» de seres variados; luego este vínculo se quiebra —un complejo desaparece del sistema de emociones del ser dado—; a continuación, puede entrar de nuevo en este sistema, tal vez bajo una forma modificada, etc., pero en todo caso —como lo subraya Mach— tal o cual complejo no deja de existir por el simple hecho de que haya desaparecido de la «consciencia» de tal o cual individuo, se manifiesta en otras combinaciones, tal vez, en relación con otros «puntos nodales», con otros «yo»...

Es evidente que hace falta mucha audacia para descubrir un «solipsismo» en este cuadro. En cuanto al «idealismo», para hablar de él, ¿es posible basarse únicamente en el hecho, evidentemente indudable, de que los elementos de la «experiencia física» se reconocen como idénticos a los de la experiencia «psíquica» o las sensaciones elementales? Es la negación misma de las «cosas en sí»... Pero ya vimos cuál es el sentido que el camarada Beltov da a su reconocimiento en su configuración del mundo; y el propio camarada Beltov demostró, mediante su crítica sutil y al alcance de todos, como, por otra parte, ya lo habían hecho algunos positivistas antes que él, que, en Kant, el reconocimiento de las «cosas en sí» conduce a un resultado todavía más triste. De una u otra manera tuve *algo que tomar* para mi propia concepción del mundo del empiriocriticismo, en lo que constituye la forma del positivismo más rigurosa de cuantas existen. Su «crítica de la experiencia» era el punto de partida más cómodo para el trabajo ulterior. Poco me preocupó el origen «burgués-intelectual» de esta corriente de ideas, mucho menos si tenemos en cuenta que al camarada Beltov no le preocupó el carácter todavía más burgués de la corriente de Holbach: la filosofía burguesa no es un «cretense» que miente siempre... Pero ¿qué era precisamente lo que había que tomar de él?

En principio, sin hablar del enorme trabajo *científico-crítico* que ya llevaron a cabo los representantes aislados de esta escuela (en particular Mach en el dominio de la física y de la fisiología de los sentidos externos), era de todo punto posible estar de acuerdo con algunas de las tesis fundamentales que tienen una relación directa con la configuración general del mundo. Esto sucede, ante todo, con la tesis según la cual los elementos de la experiencia, en cuanto tales, no son *ni físicos ni psíquicos,* y la caracterización por medio de uno de estos dos criterios depende totalmente *del vínculo, del tipo de combinación* de los elementos. También era posible aceptar la antítesis misma entre el carácter físico

y el carácter psíquico de la vinculación de los elementos, pero ahí la siguiente cuestión daba lugar a la duda: ¿estos caracteres son en realidad absolutamente irreductibles uno al otro, o cada uno de ellos tiene un tercero y de allí proviene su diferencia? Al empiriocriticista le basta con constatar esta diferencia, con describirla esquemáticamente como una diferencia de tipo «independiente» y «dependiente»; esta forma de positivismo descarta la pregunta «¿por qué?», no hace caso de ningún monismo acabado. En este punto es donde debe comenzar ya la divergencia entre el pensamiento empiriocriticista y el pensamiento marxista; este último no se conforma con constatar los dos tipos, sino que busca sin tregua su explicación monista o, lo que es lo mismo, su causalidad.

A continuación, al examinar la composición y la estructura de los complejos «físicos» y de los complejos «psíquicos» que les *corresponden* (el «cuerpo» y la «percepción del cuerpo», su «representación»), es fácil convencerse de que su correlación no es tan simple, dista mucho de serlo, como lo dice Mach, por ejemplo, y que no se reduce en absoluto a una simple igualdad, a una identidad ni a un paralelismo perfecto. No, el complejo físico «cuerpo», el «organismo humano», por ejemplo, es de contenido infinitamente más rico que la simple «percepción» o la «representación» del organismo humano. El complejo «físico» *realiza en sí mismo la suma* del contenido de innumerables percepciones diferentes, une este contenido cambiante en un todo mucho más estable. El complejo «físico» «cuerpo humano» incluye, por así decirlo, toda la anatomía, toda la histología, toda la fisiología del hombre; mientras que la «percepción» del cuerpo humano no entrega nunca más que una parte minúscula del mismo; y la «rpresentación», por más que puede ser mucho más rica que la percepción, jamás toma en cuenta globalmente ni siquiera una parte importante del material perteneciente al «cuerpo físico».

En una palabra, me fue preciso reexaminar radicalmente la relación entre lo «físico» y lo«psíquico», y no sólo porque era imposible reconciliarse con este *dualismo de la vinculación de la experiencia,* sobre el cual los empiriocriticistas están totalmente tranquilos, sino también porque la caracterización misma de esta vinculación reveló casos que no corresponden a sus fórmulas y sobre los cuales convergen sus investigaciones.

Esa era la tarea del «empiriomonismo» [23].

[23] *No me refiero aquí en absoluto a la «escuela inmanente», pues*

III. *El camino del empiriomonismo*

En la época en que la concepción marxista del mundo me era en gran medida extraña, los llamados [24] marxistas críticos me hacían mucha gracia con sus razonamientos sobre el hecho de que el marxismo «carecía de fundamento filosófico» y que a ellos les correspondía dárselo. Estos escolásticos respetables, con la penetración que les es propia, no comprendían que, ante todo, la filosofía, suma del sistema de los conocimientos, *debe fundarse ella misma* sobre toda la suma de la experiencia y de la ciencia; y que si el marxismo había proporcionado una teoría científica precisa, no existía filosofía alguna que estuviera vinculada a él de una manera orgánica, que era preciso, pues, *fundamentar de manera marxista la filosofía,* tras haberla elaborado de manera marxista, bien entendida, en lugar de fundamentar el marxismo sobre una filosofía cualquiera. Al basarse en las ciencias naturales, el antiguo materialismo había comprendido correctamente la relación entra la ciencia y la filosofía. A esto se debe que todo lo que me ha quedado de mis antiguas concepciones, y todo lo que me ha parecido justo en las ideas nuevas, lo haya verificado yo mismo cuidadosamente, después de haberme hecho marxista, en el sentido de la filosofía social de Marx, en la medida en que no la poseía en grado suficiente como para aplicarla *directamente* a las cuestiones generales de la filosofía.

Rechazar las antiguas aspiraciones a buscar bases para la filosofía en las ciencias naturales me pareció algo sin fundamento. La filosofía marxista, por el contrario, debe ser científica en el sentido en que lo son las *ciencias naturales.* Y las ciencias naturales son *la ideología de las fuerzas productivas de la sociedad,* puesto que están basadas en la experiencia técnica y en las técnicas científicas; de acuerdo con la idea fundamental del materialismo histórico, las fuerzas productivas de la sociedad representan la base de su evolución en general. Pero estaba igualmente claro que la filosofía marxista debía reflejar también la *forma social* de las fuerzas productivas apoyándose evidentemente en las ciencias propiamente «sociales».

la misma no es sino una forma intermediaria entre el kantismo y el empiriocriticismo. La misma no intervino en la elaboración de mi visión del mundo, porque la conocí después de la escuela de Mach-Avenarius.

[24] *En francés en el texto (N. del T.).*

No fue solamente por su confusión e imprecisión que me fue preciso rechazar los conceptos de «materia» y de «espíritu». Buscando su génesis social, a partir de la época del animismo universal, he llegado a la conclusión de que se refleja en ellos una forma realmente particular, históricamente transitoria, de las relaciones sociales de trabajo: la forma autoritaria, la escisión entre la función de organización y la función de ejecución; la primera se generaliza de manera fetichista en el concepto de «espíritu» activo, y la segunda en el concepto de «materia» pasiva. El concepto de «cosa en sí» se encontró transformado metafísicamente sobre el terreno de relaciones nuevas (intercambio-comercio) en concepto de «espíritu» o de «alma», y sólo equívocos tales como la identificación establecida por numerosos materialistas de la «materia» con las «cosas en sí», con el «alma» oculta de los acontecimientos, con los «noumena», hicieron posible el largo camino de esta transformación [25]. Buscar el monismo en este camino no tenía salida.

Luego, era evidente que la «energética» está en total armonía con las tendencias fundamentales del marxismo, no sólo por su forma monista sino, todavía más, por su mismo contenido: el principio de la transformación y de la conservación de la energía es la expresión ideológica de la esencia de la *producción maquinizada,* que reside justamente en el uso, para los fines del trabajo, de una reserva *cuantitativamente dada* de energía por su *transformación* en formas nuevas. Pero no podía tratarse más que de un *monismo metodológico,* exactamente como la energética práctica de la producción maquinizada expresa sólo *la unidad de los métodos sociales de trabajo.*

Todo eso no basta para construir una configuración integral del mundo. El empiriocriticismo propuso un material preciso para esta configuración: los elementos de la experiencia, ajenos en sí mismos, teñidos del dualismo inmemorial del mundo «físico» y «psíquico». ¿Era este material válido y suficiente para la filosofía marxista?

Para responder a esta pregunta era preciso saber a qué exigencias debía responder globalmente esta configuración del mundo, cuál era su significación vital. Y puesto que, de todos modos, es una *forma ideológica* hace falta resolver antes una cuestión mucho más general: la significación vital de la

[25] *A este respecto, cf. la compilación* De la psicología de la experiencia, *artículo «El pensamiento autoritario», y* El Empiriomonismo, *t. II, artículo «La cosa en sí».*

ideología, la definición de su evolución y la de las condiciones de su mayor viabilidad.

Trabajando sobre estos problemas con los métodos del materialismo histórico llegué a las siguientes conclusiones:

1. Las formas ideológicas son *modalidades de adaptación organizadoras de la vida social* y, a fin de cuentas (directa e indirectamente), son precisamente procesos técnicos.

2. A esto se debe que la evolución de la ideología se defina por *la exigencia* de las modalidades de adaptación organizadoras del proceso social y por la existencia de un material disponible para ellas.

3. En consecuencia, su viabilidad depende del grado de armonía con la cual organizan en la realidad un contenido social de trabajo [26].

Pero en cuanto a esto, no puedo dejar de contar con la teoría de la evolución ideológica propuesta por el camarada Beltov. Según su expresión, es una teoría de «reacción» que completa felizmente la concepción fundamental del materialismo histórico. Examinemos esta teoría.

Según las concepciones del camarada Beltov, el cambio de las clases y de los grupos sociales compone la base de las formas ideológicas que cambian. Sin duda es totalmente justo para las sociedades de clase y concuerda con las posiciones fundamentales del monismo en general, y especialmente con nuestro punto de vista: el contenido «organizable» de la vida social de clase se modifica, lo cual implica una modificación de las formas «organizadoras». Pero está, además, el «suplemento» del camarada Beltov. En su lucha contra la ideología precedente, los ideólogos de una nueva clase, o de un grupo nuevo, tienden inevitablemente a adoptar una actitud lo más negativa posible contra ella, a «ir en contra» de los ideólogos precedentes, y caen en el exceso opuesto: en su reacción contra la ideología anterior unilateral, crean nuevas ideologías de una unilateralidad opuesta. Sólo después de una vacilación de este tipo entre los «excesos» (o incluso de varias vacilaciones) una nueva ideología, encontrándose en condiciones más propicias, puede establecer una «verdad objetiva» que permanezca para siempre.

[26] *El artículo «La evolución de la vida», del libro* De la psicología de la sociedad, *está dedicado a estas cuestiones, y casi todo el libro que presentamos ahora al lector (en particular, el artículo «El monismo histórico»).*

Veamos algunos ejemplos. La escuela mercantilista: los ideólogos de las formas no desarrolladas del capital, consideraban que el dinero era el *único valor* verdadero; Hume, ideólogo de un capitalismo más evolucionado, el de las manufacturas, llegó en su ambición a «jugarles una mala pasada» a los mercantilistas hasta el punto de negar el valor del dinero y de reconocerlo sólo como un *signo convencional* en el que se expresa el valor de otros productos. A continuación, Marx, sin dejarse llevar por la ambición de «jugar una mala pasada» a Hume, descartó los dos excesos y creó una teoría «realmente objetiva» del dinero, la de la mercancía. En Francia, el materialismo de la Ilustración fue una reacción contra la religiosidad de la vieja aristocracia, y el idealismo de los utopistas del siglo XIX una reacción contra el materialismo de la Ilustración. En Inglaterra, en el siglo XVII, la admiración exagerada de los aristócratas por el materialismo fue una reacción contra la religiosidad de los revolucionarios pequeño-burgueses...

Considerando desde un punto de vista puramente formal, la teoría del camarada Beltov da en primer lugar una impresión de carencia y de imprecisión sobre un punto muy importante: no dice claramente cuáles son con exactitud los aspectos y las partes de la ideología anterior que deben suscitar la reacción y los excesos de la nueva ideología, ni hasta qué punto pueden llegar esta reacción y estos excesos. Si se tratase solamente de los aspectos y de los partidos de dos ideologías en los cuales se expresa la contradicción vital directa de las clases o los grupos correspondientes, y si los límites de la «reacción» se definieran totalmente por las formas y el grado de estas contradicciones reales, *no habría casi nada de nuevo* en la teoría con respecto a la concepción fundamental del materialismo histórico. Esta es la razón por la cual es preciso pensar que la «reacción» llega *más lejos* que estos cuadros, y que la ambición de «jugar una mala pasada» a las ideologías anteriores actúa sobre la evolución de la nueva ideología *como forma particular, autónoma,* uniéndose a la fuerza de las contradicciones prácticas de clase y de grupo. Las ilustraciones del camarada Beltov lo confirman totalmente; ya podemos extraer de ello la conclusión de que esta forma particular de «reacción» también puede ir en contra de un tipo de pensamiento de clase y contra los intereses de clase, de una manera general, contra la «base» de la ideología. En efecto, ¿corresponde el materialismo a la psicología de clase de los aristócratas ingleses? Es evidente que no, está dotado de una manera demasiado marcada por cualidades de *ilustración* de odio hacia la clase

que reina con ayuda de la fuerza bruta y de la ignorancia de las masas, está dotado de una manera sumamente débil del espíritu *autoritario* que expresa lo que esta clase tiene de más caro. Y desde el punto de vista de los *intereses* de la aristocracia, la difusión del materialismo era realmente desventajoso. Sin embargo, para «jugar una mala pasada» a los revolucionarios piadosos, los aristócratas ingleses se volcaron al materialismo...

En esto vemos ya que esta teoría no «completa» simplemente el materialismo histórico de Marx, sino que lo *limita*. En su influencia sobre la ideología, las formas de clase de la vida y el interés de clase chocan con la fuerza resistente de la «reacción» ideológica y retroceden ante ella. Claro que sólo retroceden hasta un límite determinado. La cuestión se resuelve por un compromiso entre los *dos principios*. Es costumbre dar el nombre de «eclécticas» a las teorías de este tipo.

Aceptar una teoría de este tipo nos hubiera resultado imposible, a menos que no pudiéramos prescindir de ella para explicar los hechos. ¿Estamos en presencia de este caso extremo? Examinemos los ejemplos del camarada Beltov.

La teoría del dinero. ¿Qué es lo que ha suscitado la unilateralidad de los mercantilistas? ¿Qué es lo que llevó a Hume a una unilateralidad opuesta? Kautsky lo dice en alguna parte (en *Geschichedes Sozialismus):* «La búsqueda del oro y de la plata fue particularmente fuerte en el siglo XVI, cuando la fuente de poder que constituía la economía natural ya comenzaba a declinar y la fuerza del sistema del crédito no estaba todavía suficientemente desarrollada...» Estas pocas palabras, constatación de hechos indiscutibles, proporcionan, de paso, material suficiente para explicar los dos «excesos». Sólo hay que tener presente que lo que surge con fuerza y claridad en las nuevas teorías ideológicas no es lo que «queda de la antigua», es lo que «cambia», lo que se refuerza y se desarrolla, no es por esta simple razón que la exigencia de las formas organizadoras, es decir, ideológicas, es particularmente fuerte frente a un contenido nuevo y cambiante que no tiene lugar en el marco de las formas antiguas.

La sed creciente de dinero que se acentúa encuentra una expresión «más unilateral» en el reconocimiento del dinero como único valor auténtico, y esta unilateralidad surge del aumento rápido de su «valor», mientras que el resto se estanca tranquilamente o disminuye. En el siglo XVIII, la evolución rápida del sistema de crédito y de papel moneda, con sus «signos convencionales», suscita —por otra parte,

entre muy escasos teorizadores— un reconocimiento más unilateral del valor de los «signos convencionales» o, para ser más precisos, del significado convencional del valor del dinero, porque, junto a la importancia práctica y cada vez mayor del crédito y del papel moneda, la significación vital inmediata del oro y de la plata aumenta lentamente o disminuye; pero este fenómeno no evoluciona de una manera tan brusca, y a ello se debe que la mayoría de los teóricos burgueses no caigan en la «unilateralidad» de la mente abstracta de Hume.

En francia, el materialismo del siglo de las Luces, el idealismo de los utopistas que vienen a continuación... Pero el materialismo con su tendencia científica y positiva era la ideología natural de la burguesía industrial en ascenso, con sus intereses «terrestres» y su fuerza «material» creciente. El «idealismo», forma atenuada de una concepción religiosa del mundo, es propio de la pequeña-burguesía que todavía no rompió sus lazos con el sistema autoritario; los señores feudales —clase particularmente autoritaria— tienden simplemente a defender la religión, ya que por una parte ésta generalmente sanciona el reinado de los que reinan, y por otra está totalmente de acuerdo con el tipo de pensamiento autoritario (las antítesis «Dios-mundo», «espíritu-cuerpo», etcétera, reflejan ideológicamente a los que en la realidad intervienen como «poder, es decir, sumisión», como función de organización y función de ejecución). Mientras que la pequeña-burguesía todavía no era en sus comienzos más que un estrato del mundo feudal, es simplemente religiosa y conserva ese rasgo mucho tiempo después de haber dejado de serlo, en parte debido al *conservadurismo* general de las *ideologías,* en parte por la *estructura autoritaria de cada economía pequeño-burguesa tomada aisladamente* (la familia). Entonces, la concepción religiosa del mundo va perdiendo pulatinamente contenido y color, convirtiéndose en «idealismo». Los utopistas franceses se hicieron idealistas no tanto porque querían «jugar una mala pasada» a los filósofos del Iluminismo, sino más bien porque estaban impregnados de tendencias pequeño-burguesas (el proletariado conservaba también en un 90 por 100 un pensamiento pequeño-burgués). Esta circunstancia en que los utopistas, dentro de su impotencia real, para lograr su objetivo trataron de apoyarse en fuerzas autoritarias tales como el Estado, y en parte la Iglesia, favoreció el fortalecimiento del elemento autoritario (y por consiguiente, «idealista») en el pensamiento de los utopistas franceses. Para los estados de almas idealistas, éstas eran razones de mucho más peso

que el deseo de «jugar una mala pasada» a los filósofos del Iluminismo.

Los aristócratas-materialistas ingleses del siglo XVII... ¿Eran los ideólogos de la aristocracia en un sentido cabal? En esa época la aristocracia llevaba el estandarte del *catolicismo,* y en parte de la Iglesia Anglicana, como era debido, teniendo en cuenta el carácter autoritario de la posición y del pensamiento de la aristocracia. Pero, antes e incluso después de esta época, la aristocracia proporcionó a menudo ideólogos a las demás clases de la sociedad. Los materialistas del siglo XVII fueron justamente los ideólogos de la burguesía de la gran industria naciente. El siglo XVII fue en Inglaterra una época de rápido progreso técnico, de desarrollo de las manufacturas. La burguesía industrial crecía, sus intereses, su tipo de pensamiento, junto, en este período de desarrollo, con su tendencia al *materialismo* englobaba los elementos cercanos de las demás clases. Los aristócratas-materialistas fueron ideólogos *burgueses,* como lo fueron numerosos aristócratas en Francia en el siglo XVIII, aun cuando se tratase del propio barón de Holbach. Estos materialistas ingleses eran en su mayor parte sabios, investigadores, trabajaban en los laboratorios con instrumentos de física y de química con un celo que nada tenía de feudal. No había en su materialismo nada que surgiera de un espíritu aristocrático de clase. Los numerosos y auténticos representantes de las tendencias aristocráticas de clase eran los «papistas». Es cierto que algunos materialistas-aristócratas se inclinaban por la monarquía absoluta, pero también se avenían al estado de ánimo y a los intereses de la gran-burguesía industrial que recibía con mayor facilidad privilegios, monopolios, protecciones útiles de todo tipo de un régimen burocrático. La monarquía absoluta centralizada no es en absoluto un ideal de clase para la aristocracia, es una forma aristocrático-burguesa y, para una gran mayoría, sobre todo burguesa; los ideales de la aristocracia están en el pasado feudal.

En una palabra, en el caso en que el camarada Beltov introduce su teoría de la «reacción», la explicación de los hechos ideológicos es totalmente inútil o directamente falso. Al eclecticismo formal de la teoría se suma su incongruencia fundamental. La teoría del camarada Beltov presupone en efecto un estado de ánimo polémico agudo que en realidad no puede persistir durante décadas en la psicología de generaciones enteras. No cabe duda de que esta teoría puede bastar a veces para explicar la exacerbada afición polémica de algunos, pero, en general, revela mucho más el temperamento combativo propio del camarada Beltov que las leyes de la evolución ideológica [27].

Así, pues, podemos continuar el estudio de la evolución ideológica en general, y de la evolución de la configuración del mundo en particular, sin dejarse importunar ni por la teoría de la «reacción» ni por la tendencia a «jugar una mala pasada a nuestros predecesores».

La configuración filosófica del mundo tiene el significado vital de ser la forma cognitiva última y suprema, la forma cognitiva *totalmente organizadora.* Puesto que engloba todos los contenidos posibles, debería construirse, evidentemente, a partir de un material que fuese *universal.* Las combinaciones elaboradas en el curso de la evolución *social;* por ejemplo, las que se designan mediante los términos de «materia» y de «espíritu», no pueden tener carácter universal; como es sabido, tales conceptos desaparecen para los grados más bajos de desarrollo social. Es evidente que hay que tomar como punto de partida un material que ya sea propio del pensamiento primitivo *concreto mismo,* pues no hay duda alguna de que todo pensamiento *abstracto* es el producto de una evolución social posterior. En consecuencia; *los elementos inmediatos de la experiencia* son el único material que conviene, y podemos tomar con toda tranquilidad lo que propone la filosofía positiva semi-burguesa de los empiriocriticistas, así como antes fue posible tomar la dialéctica del hegelianismo burgués y la teoría del valor-trabajo de los clásicos burgueses.

Examinemos ahora la posibilidad de unión de estos elementos. Para la escuela empiriocriticista es suficiente establecer la dualidad de este vínculo, vínculo «subjetivo» de la experiencia psíquica —o serie «dependiente» (del organismo cognoscente)—, y el vínculo «objetivo» de la experiencia «física» —o serie «independiente». Una tesis como ésta nos parece un dualismo evidente y marca el comienzo de nuestra divergencia radical con los empiriocriticistas. Es preciso examinar estos dos tipos de vínculo.

Es sabido que su diferencia está determinada, en realidad, por las *relaciones* entre los hombres o también entre los

[27] *Una cita característica del libro de Beltov: «¿Cómo quieren ustedes, por ejemplo, que Chateaubriand haya simpatizado con la vieja teoría estética, cuando ella contaba a Voltaire, el rencoroso, el nefasto, entre sus representantes?»* (La evolución de una concepción monista). *Sucede, sin duda, que algunos ideólogos se disgustan violentamente con otros, pero de ello no puede deducirse una teoría histórico-filosófica.*

demás organismos vivientes. *El vínculo físico tiene un carácter único para todos los seres que se encuentran en relación unos con otros. El vínculo psíquico sólo existe para una criatura viva aislada.* Si veo en el camino un «cuerpo físico», una gran piedra, por ejemplo, las declaraciones, los actos y los gestos de las otras personas me convencen de que esta piedra existe a sus ojos con las mismas cualidades que a los míos. Los que pasan por el camino dicen: «¡Ah, la piedra no está en su lugar!» y la rodean, y los que, por una u otra razón, no la «ven», tropiezan con ella, se hacen daño y gritan... Pero si me *imagino* una piedra en el camino, nadie tropezará con ella, las declaraciones y los actos de los demás me convencerán de que para ellos la piedra carece de toda significación real, por muchos esfuerzos que haga para imaginarla con claridad. Mi representación de la piedra en el camino puede alcanzar tal fuerza y claridad como para que la «vea» igual que en el primer caso, pero cuando los demás me digan que estoy equivocado, que no hay allí piedra alguna, o cuando pasen tranquilamente a través de ella, comprenderé que se trata solamente de un complejo «psíquico», meramente «subjetivo», que es una «percepción», no un «cuerpo». Sólo las relaciones con otras personas muestran que mi alucinación surge de lo «psíquico», que sólo tiene significación inmediata para mí.

Y, sin embargo, la piedra-representación, o piedra-alucinación, ocupa un lugar definido en mi vivencia; influye sobre el curso ulterior de mi experiencia; en el caso de una alucinación, el grado de su significación objetiva puede llegar hasta ocultarme los otros objetos, hasta un punto tal que al acercarme a ella, la sienta con la mano o tropiece contra ella, pero todo eso *sólo para mí.*

Así, pues, en lo que respecta a los complejos «físicos», el contenido de la experiencia en los «co-humanos» está *concertado,* lo cual constituye la «objetividad», es decir, la *significación general* de estos complejos y sus correlaciones. Por el contrario, en lo que respecta a los complejos «psíquicos», la experiencia sólo está concertada para cada hombre en forma aislada y no entre diferentes personas, lo cual constituye la «subjetividad», es decir, simplemente la *significación individual* de los complejos psíquicos y de sus vinculaciones.

De ello resultan dos características fundamentales: lo «físico» es la *experiencia organizada socialmente* (es decir, *concertada socialmente* en las relaciones entre las personas) y lo «psíquico» es la *experiencia organizada individualmente* (es

decir, concertada tan sólo dentro de los límites de la experiencia individual).

Aquí aparece, naturalmente, la cuestión del vínculo genético de las dos formas.

Resultó fácil demostrar que la demarcación entre la experiencia «subjetiva» y la experiencia «objetiva» se realizó de una manera progresiva y lógica sobre la base de la extensión de las relaciones entre los hombres. Para la memoria histórica, mucho de lo que las generaciones precedentes tuvieron ante sus ojos de lo «objetivo», de lo «que existe físicamente», se recluyó en el dominio de lo «subjetivo» o de lo *solamente psíquico.* De real, el movimiento del sol en el cielo se transformó en «aparente»; el mundo de las «almas» y de los «espíritus» perdió su «objetividad» (que en el origen era también una objetividad puramente física). Lo «objetivo» se *diferenció* de lo «subjetivo» por su tratamiento social a través de las relaciones entre los hombres. Las *formas mismas de la objetividad* —tiempo, espacio, causalidad— sobrevivieron a la larga historia de la evolución.

A partir del espacio «visual» y «táctil», por correcciones operadas en las relaciones entre los hombres, se elaboró un espacio «puro» o «geométrico», y algunas etapas importantes de esta evolución tuvieron lugar hace relativamente poco tiempo. Por ejemplo, el espacio era percibido como finito por los antiguos y se transformó en ilimitado para los contemporáneos; era heterogéneo para los hombres de la Antigüedad y de la Edad Media, y se convirtió en homogéneo (para Demócrito, Epicuro y los que consideraban absurda la existencia de antípodas, el espacio puro tenía un *alto* y un *bajo).* La representación del tiempo siguió una evolución análoga, todavía más compleja (la idea de causalidad). Por la marcha realmente social de esta evolución, todas las formas de las cuales depende la «objetividad» del contenido de la experiencia alcanzaron su estado actual.

El trabajo colectivo de la humanidad, en sus relaciones, no sólo transformó las formas de la experiencia física, no sólo rechazó una masa de complejos inestables, es decir, de modelos falsos, sino que también ensanchó este dominio, enriqueció su contenido en proporciones con las cuales las gentes del pasado no podían ni soñar. Junto con este trabajo, y dependiendo de él, avanzó un proceso de organización de la experiencia psíquica: los hombres aprenden a dirigir de una manera racional la cadena de sus representaciones y a regir incluso sus percepciones por medio de la

«atención». El mundo de la experiencia se cristalizó y sigue cristalizándose a partir del caos [28].

Las relaciones entre los hombres son la fuerza que determina las formas de esta cristalización. Fuera de estas formas no hay *experiencia* propiamente dicha, porque la vivencia no organizada no es la experiencia. Así, pues, la base misma de la experiencia es social y su progreso es el *proceso psicológico-social de su organización,* al cual se adapta perfectamente el proceso psíquico individual organizador. Si para el empiriocriticista la experiencia de todos los «co-humanos» tiene igual valor —a lo cual antes le di el nombre de un cierto «democratismo» cognitivo—, para el empiriomonista esta experiencia es además el resultado del trabajo colectivo organizador de todos los hombres, una especie de «socialismo» cognitivo.

Y ahí se ve claramente hasta qué punto la acusación de solipcismo y de escepticismo esgrimida contra los «empiriomonistas» surge de la arbitrariedad filosófica y administrativa.

Pero, al reducir los dos tipos de vínculo de la experiencia a las dos fases del proceso organizador, no hemos dado más que un paso hacia el establecimiento del monismo. Todavía nos queda por poner en claro si estamos en presencia de un material conveniente para el trabajo colectivo organizador, es decir, de un *material lo bastante general como para convenir a personas diferentes.*

El empiriocriticismo no resuelve en absoluto esta cuestión ni la anterior.

No podemos limitarnos a la idea de que los mismos complejos se encuentran en los vínculos de la experiencia de uno u otro de los «co-humanos» y que de esta manera adquieren una cierta «significación general». Queda por ver que no se comprende en absoluto por qué los complejos «físicos» poseen esta propiedad, y por qué los complejos «psíquicos», como, por ejemplo, las «emociones», los «fantasmas de la imaginación», etc., están privados de ella; por qué «él» ve el mismo árbol que «yo», pero no experimenta la misma tristeza que «yo» siento, o bien no tiene los mismos recuerdos ni los mismos sueños. Además, por qué los mismos «cuerpos físicos» intervienen en el vínculo de la experiencia de individuos diferentes o de un solo individuo, en circunstancias dispares bajo un aspecto en una composición fundamentalmente diferentes, y por qué los elementos

[28] *Todo eso está expuesto y argumentado en el artículo «Un ideal de conocimiento»* (El Empiriomonismo, *libro I).*

de lo general se borran directamente ante las diferencias; por ejemplo, el «hombre» bajo el aspecto de un punto oscuro en el horizonte y el mismo hombre bajo el aspecto de «mi» interlocutor; o bien una gota de agua estancada mirada a simple vista, y la «misma» gota vista a través del microscopio, mundo de infusorios y de bacterias. Y todo esto, precisamente, con respecto a los complejos «físicos», «objetivos». ¿Dónde podrá encontrarse la lógica de tales transformaciones?

Por otra parte, las mismas relaciones entre los hombres, que sirven de base a las formas de la experiencia, admiten aparentemente un dualismo particular de los complejos «vivos». Nosotros añadimos precisamente a los «cuerpos físicos» —a los organismos con sus movimientos y sus sonidos— las «emociones» de estos seres que no nos son accesibles de una manera inmediata, sus percepciones, sus sentimientos, sus representaciones, etcétera. ¿Dónde encontrar la lógica de este dualismo?

La idea de la sustitución universal surge como la salida a la solución de estas dificultades.

La vía más fácil para encontrarla pasa por las «cosas en sí» del camarada Beltov.

Aceptemos por un instante que Holbach y el camarada Beltov tienen razón y que todo «fenómeno» nace de la acción de «cosas en sí» exteriores, sobre esta «cosa en sí» que forma la esencia de un «hombre» dado.

De acuerdo con la *ley de la causalidad,* la acción de una «cosa en sí» sobre otra «cosa en sí» sólo puede tener una consecuencia y ésta es precisamente la de provocar en la segunda una determinada *modificación.* En consecuencia, todo «fenómeno», toda «impresión», toda «experiencia» sólo representan, pues, una *modificación de las cosas en sí.*

Sin embargo, las propias «cosas en sí» no pueden ser, desde el punto de vista de la concepción *dialéctica* (es decir, dinámica) del mundo, más que *processus.* En consecuencia, toda «impresión», todo «fenómeno», toda «experiencia» no son más que una modificación particular en el curso del proceso de una «cosa en sí» denominada «ser vivo».

Conocemos las modificaciones de este tipo como «experiencia». Las mismas están descompuestas en *elementos* determinados: colores, tonos, elementos formales, condiciones de dureza, etcétera. Para decirlo de una manera más exacta, estos no son elementos de la *experiencia, sino elementos que aparecen y desaparecen,* elementos que forman la experiencia no de una manera estática, sino dinámica, es decir,

mediante modificaciones de sus maneras de agruparse. *¿De dónde provienen estos elementos?*

Dado que la causalidad no admite una creación a partir de la nada, resulta impensable en absoluto que estos elementos no pertenezcan a la combinación de «cosas en sí», ya sea de la que «actúa», ya de la que «padece la acción». He aquí ya los datos para juzgar acerca de la combinación y del «aspecto» de estas «cosas» misteriosas. *Las mismas encierran elementos idénticos a los elementos de la experiencia.*

Todo esto está contenido bajo una falsa apariencia en este reconocimiento de la causalidad en relación con las «cosas en sí» que subraya el camarada Beltov...

Pero es posible que las «cosas» contengan aún elementos que nos resulten inaccesibles, que no intervengan en las «modificaciones» denominadas «experiencia». Si existen elementos tales, es evidente que se hallan en reposo tranquilo y no tienen relación con la experiencia, por eso es inútil hacer juicios acerca de ellos; es decir, que en un pensamiento cognitivo simplemente no existen [29].

Así, pues, las «cosas en sí» están constituidas por estos mismos elementos que intervienen y desaparecen en los «fenómenos». Es una conclusión que probablemente no agradará demasiado al camarada Beltov, pero cuyo rechazo tendrá como precio inevitable, una vez establecidas sus premisas, el *eclecticismo*.

Para seguir adelante es necesario recordar el origen de estas «cosas». Son las «almas» de los objetos y de los fenómenos de la experiencia transformadas metafísicamente. Las «almas» representan a su vez un desarrollo original de la «sustitución». Se da el caso de que la gente «se comprende» entre sí al reconocer, mediante fenómenos físicos de un cuerpo vivo, los sentimientos, las percepciones y las demás «emociones». En la época de las relaciones autoritarias, estas emociones «sustituibles» estaban reconocidas como una especie de «poder» que imperaba sobre el cuerpo y que se encontraba situado en el interior del cuerpo en calidad de «alma», es decir, de principio organizador. Lo cual significa que, si tomamos la «cosa en sí» y la despojamos del fetichismo social de la metafísica, obtendremos un

[29] *Desde el punto de vista de lo que acabamos de decir, la «cosa en sí» y el «fenómeno» están en la misma relación que, por ejemplo, la velocidad y la aceleración, o bien, para tomar un ejemplo más concreto, la corriente eléctrica constante en un nervio y la oscilación negativa de esta corriente, que forma el «influjo nervioso» (conduciendo una excitación a lo largo del nervio).*

«alma» autoritaria; y si a continuación despojamos al «alma» del fetichismo autoritario, nos encontramos ante la «sustitución», medio de relación entre los hombres, origen de todo conocimiento, sustitución de los procesos fisiológicos de los actos y de las palabras de los demás hombres por las «emociones» psíquicas.

Llegados a este punto, todo se aclara.

La «cosa en sí» de todo ser vivo es simplemente el conjunto de sus emociones («conscientes» y «fuera de la consciencia»), y su «cuerpo» sólo es un «fenómeno» de esta «cosa» en la experiencia de los demás seres vivos y en la suya propia. Los «complejos psíquicos» sustituyen a los procesos «fisiológicos» y las relaciones entre personas aparecen simplemente como influencias de un complejo de emociones sobre otro y viceversa de acuerdo con la ley de la causalidad. El «cuerpo» de un ser vivo (o para ser más precisos, la «percepción» del cuerpo) es el reflejo de la suma de sus emociones en los demás seres vivos y a la inversa. Como hemos visto, el carácter *objetivo* del verdadero cuerpo «psíquico» sólo es percibido por este cuerpo de una manera progresiva, mediante la organización social de la experiencia.

Pero si esto es así, la «sustitución» es necesaria no sólo en el caso de cuerpos vivos, sino también en el caso de cuerpos inanimados: en ese caso hay que adoptar, pues, «cosas en sí» análogas, es decir, conjuntos de elementos que podamos alcanzar sólo de manera indirecta, por su influencia sobre nosotros. Ni que decir tiene que no es necesario representarse la organización de estos conjuntos como el modelo superior (asociativo), según el cual está organizado el psiquismo de los «seres vivos»: a los cuerpos «no organizados» de la experiencia psíquica les corresponden también «complejos inmediatos», «desorganizados» (lo cual quiere decir, sin lugar a dudas, sólo muy débilmente organizados). De este modo nace la idea de la *sustitución universal.*

En la época del animismo ya conocía la humanidad la «sustitución universal» bajo una apariencia falsa y fetichista, la *animación* de toda la naturaleza, el poblamiento de los cuerpos inorganizados por «almas» altamente organizadas. No sucede lo mismo con la sustitución realizada desde un punto de vista crítico. En primer lugar, ésta comienza por no ver los «cuerpos» como la residencia de las «almas». En segundo lugar, aceptando los «cuerpos» de la experiencia física como reflejo de los complejos inmediatos, no atribuye a éstos más que el grado de organización que corresponde al de los propios «cuerpos».

Ahora, nuestra configuración del mundo está bastante completa. Nos encontramos ante series infinitas continuas de conjuntos cuyo material es idéntico a los elementos de la experiencia, pero cuya forma se caracteriza por grados de organización de lo más diversos, que van de un modo progresivo del «caos de los elementos» a la complejidad y a la armonía de la «experiencia humana». Actuando unos sobre otros, todos estos complejos provocan modificaciones unos en otros, se reflejan recíprocamente. Los reflejos de este tipo que intervienen en los complejos psíquicos superiores forman las «impresiones» de los seres vivos; las relaciones que hacen nacer estas «impresiones» entre los seres vivos conducen a su *sistematización social,* a su organización en la experiencia en el sentido estricto del término [30].

Esta configuración del mundo explica perfectamente por qué los propios «objetos de la naturaleza» pueden aparecer en la experiencia bajo los aspectos más diversos: el mismo complejo inmediato «se refleja» en otro con una imagen totalmente diferente según las distintas condiciones —esto se deriva directamente de las leyes de la causalidad—. La dualidad psico-fisiológica de la vida se explica de este modo: una vida única, tanto que se la observe desde el ángulo de su contenido inmediato o desde el ángulo de sus «reflejos», no deja, sin embargo, de ser única.

El paralelismo universal de los complejos «inmediatos» y de sus «reflejos» en la experiencia física confirma la universalidad de la aplicación de la ley de la conservación de la energía: de acuerdo con esta ley, no se trata de saber si consideramos el «complejo» bajo su aspecto inmediato o de acuerdo con su «reflejo» se trata de la misma magnitud energética; a esto se debe que lo «psíquico» sea energético, al igual que los procesos fisiológicos correspondientes.

La demarcación entre los «fenómenos» y las «cosas en sí» parece ser superflua: nosotros sólo tenemos que ver con el mundo de la experiencia *directa* y con el de la experiencia *indirecta,* con el mundo de lo sensible inmediato y con el de la «sustitución» que lo completa. Un dominio de la «sustitución» coincide con el de los «fenómenos físicos»; no hay nada que sustituya a los fenómenos físicos, pues éstos son «complejos inmediatos». Son *la base* de la sustitución que se desarrolla *a partir de ellos* por una progresión social; ellos constituyen el material original en las «relaciones» entre los hombres.

[30] *Todo eso está expuesto de manera detallada en el artículo «La vida y lo psíquico» (libro I de* El Empiriomonismo).

Tal es la configuración del mundo que *nuestra época* puede considerar como «empiriomonista», es decir, unificadora de la experiencia de la manera más armoniosa [31].

IV. *Acerca del eclecticismo y del monismo*

Ya mostré cómo partiendo del contenido de las diferentes concepciones del mundo que conocía, haciendo su crítica, y también utilizando los resultados de un trabajo personal que completaba lo que no había podido encontrar en aquéllas, se han formado estas concepciones acerca de la vida y del mundo en las cuales vislumbro la vía hacia el «empiriomonismo», hacia un ideal de conocimiento total y riguroso. Estas concepciones están lejos de haberse formado de una sola vez; su expresión más o menos acabada no apareció hasta el presente trabajo (los tres libros de *El empiriomonismo)* y los trabajos escritos de manera simultánea: *De la psicología de la sociedad* y *El mundo nuevo* [32]. Subrayo en el pasaje que a menudo he designado mediante el mismo término mi objetivo filosófico final (el «empiriomonismo» como ideal de conocimiento) y la vía principal que en mi opinión conduce a él (el «empiriomonismo» como intento de proporcionar una configuración del mundo lo más armoniosa posible para nuestra época y para esta clase social a cuya obra estoy consagrado). Supongo que estos significados diferentes no pueden confundir al lector. En todo lo que acabo de exponer, el lector ha podido comprobar que yo tenía derecho a considerar *único* este intento, sin comprometerme con ninguna de las escuelas propiamente *filosóficas* cuyos ideales utilicé como material para mi construcción.

Sólo la filosofía social de Marx me ha servido de algo más que de material: ha sido al mismo tiempo el regulador y el método de mi trabajo.

Así, pues, tengo derecho, y considero necesario para que

[31] *Para la plenitud y la unidad del cuadro es preciso resolver aún la cuestión de los intervalos de la experiencia; hay que saber por qué las «consciencias» de las diferentes personas están separadas, por qué todos los complejos inmediatos no se funden en un todo global y por qué el Universo no forma así una «consciencia» caótica universal única. Una parte del artículo «El Universo» está dedicado a esta cuestión (primera parte de esta obra). No quiero extender y complicar aquí lo expuesto.*

[32] *Obra aparecida en 1904 (N. del E.).*

todo quede claro, a poner de relieve hasta qué punto es profundamente falso mezclar sistemáticamente mis puntos de vista con una de las «escuelas por las que pasé», como lo revelan los camaradas Beltov y Plejanov.

El camarada Beltov se empeña en considerarme como un «machista» * y un empiriocriticista [33]. Por su parte, el camarada Plejanov cuelga la etiqueta de «empiriomonistas» a todos los empiriocriticistas [34]. En ambos casos parece que existe un malentendido.

Yo aprendí mucho de Mach; pienso que también el camarada Beltov podría haber aprendido bastantes cosas interesantes de este sabio y pensador eminente, de este gran destructor de los fetiches científicos. Yo aconsejaría a los camaradas jóvenes que no se dejasen perturbar por la consideración de que Mach no es marxista. En todo caso que sigan el ejemplo del camarada Beltov, que aprendió mucho de Hegel y de Holbach, que, si no me equivoco, tampoco eran marxistas.

Sin embargo, no me puedo declarar «machista» en filosofía. Por lo que se refiere a mi concepción filosófica general, sólo tomé de Mach una cosa, la idea de que los elementos de la experiencia son neutros en relación con lo «físico» y con lo «psíquico», la idea de que estos caracteres sólo dependen de los vínculos de la experiencia. Pero en todo lo demás —en la teoría de la génesis de la experiencia psíquica y física, en la de la sustitución, en la teoría de la «interferencia» de los complejos-procesos, en la configuración del mundo basada sobre todas estas previsiones— no tengo nada en común con Mach. En una palabra, yo soy bastante menos «machista» de lo que es «holbachiano» el camarada Beltov, y espero que esto no nos impida a ambos ser buenos marxistas.

En cuanto a los empiriocriticistas, podría convencer al camarada Beltov de que los representantes europeos occidentales de esta escuela no saben siquiera lo que es el «empiriomonismo», y es por eso que resulta inadecuado denominarlos empiriomonistas. Por mi parte, estoy dispuesto a aceptar cualquier crítica a mis orientaciones y a mis «empiriomonisterías»; pero ¿de qué podrían responder los

* *En este caso, la expresión «machista» significa seguidor de Mach y su escuela (N. del T.).*

[33] *Cf., por ejemplo, el prefacio al libro* Crítica de nuestras críticas, op. cit.

[34] *Cf. las notas a la traducción del* L. Feuerbach, *de Engels, 1906, p. 121.*

empiriocriticistas? Y es tanto más inadecuado cuanto que si alguno de ellos tomase conocimiento de mis concepciones me reputaría como un metafísico declarado... Hay que señalar que algunos de ellos ponen también a sus maestros Mach y Avenarius del lado de los metafísicos. En general, el título de «metafísicos» les resulta a menudo tan corto a ellos cuanto le resulta corto el de «ecléctico» al camarada Beltov.

No hubiera sido nada extraño que el camarada Beltov no hubiera tenido tiempo de tomar conocimiento de mis obras; pero entonces no hubiera tenido necesidad de emitir juicios definitivos y tajantes sobre mis concepciones. Si en realidad ha leído mis obras, no puede ignorar que introduje el concepto mismo de «empiriomonismo» como antítesis del *dualismo* de la escuela empiriocriticista y que trabajé no poco en la crítica de las ideas de esta escuela, por más que al mismo tiempo le reconozco como gran mérito las exigencias impuestas al conocimiento por su «crítica de la experiencia»; sin embargo, considero sus concepciones como un *punto de partida* tan adecuado para el desarrollo de la filosofía marxista, como, por ejemplo, lo es el democratismo para el desarrollo de las ideas del socialismo.

Admito que mi acusada simpatía por el empiriocriticismo podría prestarse a confusión para un lector sin experiencia de ningún tipo que no hubiera pasado del final del primer libro de esta obra. Pero un malentendido semejante resulta imposible en un hombre conocedor de la filosofía, capaz de distinguir entre el punto de partida de una investigación y la suma de sus resultados, entre una propedéutica y una concepción filosófica global del mundo. He subrayado más de una vez la diferencia fundamental que existe entre mis puntos de vista y los de los empiriocriticistas, como, por ejemplo, cuando indico que «el empiriocriticista tendrá razón, desde mi punto de vista, para rechazar la exposición misma» de mi presentación de las cuestiones del monismo, que la «concepción empiriocriticista» es una etapa superada en el desarrollo de la configuración del mundo, etcétera [35]. En eso, un filósofo profesional como el camarada Beltov o como el camarada Plejanov, no podía equivocarse a mi parecer [36].

[35] El Empiriomonismo, *libro I, pp. 22, 183.*

[36] *Es doblemente injusto que el camarada Plejanov introduzca esta confusión evidente en un folleto de divulgación destinado a lectores desprovistos de competencia (las notas a la traducción rusa del folleto de Engels sobre* L. Feuerbach*).*

Sin embargo, estos «pequeños malentendidos» no impiden ser justo en relación con la acusación fundamental de los camaradas Beltov y Plejanov contra los «empiriomonistas» —la acusación ya mencionada de eclecticismo—. En efecto, el marxismo, el materialismo de los naturalistas, la energética, el empiriocriticismo, la teoría de la sustitución universal, etc., materiales tan diferentes todos ellos, ¿pueden acaso permitir la creación de algo completo y armonioso, de algo no ecléctico?

Ante todo quiero hacer constar que nuestra época, la época de la especialización, es naturalmente la época de las *unilateralidades*. A esto se debe que todo intento de elaborar una concepción global del mundo, es decir, monista, deba utilizar inevitablemente un elevado número de combinaciones filosóficas variadas, incluidas las combinaciones unilaterales. La única posibilidad de llegar al *monismo* está en tomar la «verdad» de cada una de ellas uniendo armoniosamente bajo un solo principio rector el material obtenido. Yo traté de seguir un procedimiento semejante y el principio rector de mi trabajo ha sido la idea del *carácter social del conocimiento* que examiné como *una «ideología» entre otras:* esta es, a mi entender, una idea marxista.

En consecuencia, la cuestión del eclecticismo o del

El camarada N. Valentinov me ha culpado más de una vez en el* Pravda *(y sin mayor argumentación) de* no ser empiriocriticista. El reproche es legítimo; la única justificación que aduciré es que el empiriocriticismo no me satisface.

En el Iskra *(n.º 77), el camarada Ortodoxo ha polemizado contra mí a partir de las posiciones del camarada Beltov. Lo que el camarada Ortodoxo ** aporta de* personal *en esta polémica puede reducirse a tres puntos:*

1. El camarada Ortodoxo no conoce la diferencia entre la «psicología» y la «ideología» —al tomarlas ingenuamente una por otra, protesta contra el reconocimiento del lazo necesario entre la evolución del instinto social *y el nacimiento de la sociedad—. El instinto social es un «factor psicológico», piensa el camarada Ortodoxo, y a ello se debe que no haga falta considerarlo como una causa de la organización social. Yo no tenía intención de decir que el instinto social es la «causa inicial» de la organización social, pero no cabe duda alguna de que es una forma de organización social inicialmente indispensable y* universal. *El camarada Ortodoxo no sabe que en la evolución biológica las manifestaciones del instinto social existen ya allí donde no hay todavía «sociedad» en el sentido preciso del término; es decir, no hay todavía sistema de colaboración, y es evidente que no comprende que sin este vínculo que aparece en*

* *N. Valentinov, seudónimo de N. Volski, nacido en 1879, era miembro del partido socialdemócrata; se hizo menchevique en 1904 y emigró tras la revolución de octubre. Es el autor de* F. Mach y el marxismo *(N. del E.).*

** *Ortodoxo es el seudónimo de Axelrod (1850-1928), que en la década de los años setenta fue populista y participó, en 1883, con Plejanov en la fundación de la primera organización marxista rusa: el grupo «Liberación del trabajo.»*

primer lugar biológicamente, *justo bajo la forma de este instinto, no hubiera podido nacer la sociedad.*

2. El camarada Ortodoxo sólo ha leído y cita uno de los tres artículos del primer libro de El Empiriomonismo, *el que trata sobre la evolución de las formas de la experiencia. A esto se debe que me plantee victoriosamente cuestiones («de dónde vino el lobo...») que tienen relación con el* material *organizado por estas formas y cuyas respuestas perfectamente precisas están contenidas en los artículos* segundo *y* tercero.

3. El camarada Ortodoxo cita mis pensamientos de una manera falsa y deformándolos. Me atribuye estas palabras: «La existencia social y la consciencia social son idénticas en el sentido total de estas palabras»; yo había dicho «en el sentido exacto de estas palabras», *y ya había explicitado previamente este sentido. A este respecto había indicado que todo lo social es* psíquico; *es decir, que en la aceptación exacta de los términos (admitida, por ejemplo, en psicología) debe colocarse en el dominio de la «consciencia», que, como ya he observado, es mucho más amplio que el dominio social propiamente dicho. Con respecto a otra cosa, el camarada Ortodoxo llama a este pensamiento «verdad banal y evidente», y ahí, tras haber sustituido una palabra, me atribuye el siguiente punto de vista: «La existencia es un producto de la consciencia, es decir, de la ideología.» Sin hablar de la confusión ignorante entre consciencia e ideología, es de todo punto evidente que el camarada Ortodoxo ha compuesto en mi nombre esta herejía.*

Por mi parte emitiré mi opinión sobre estos tres puntos y daré brevemente al camarada Ortodoxo tres consejos útiles: a) «La ignorancia no es un argumento»; para razonar sobre la filosofía es preciso conocer la ciencia. Es preciso estudiar.

b) Hay que leer lo que se critica; de lo contrario, la crítica no cumple su contenido.

c) No hay que deformar las palabras ni los pensamientos del adversario por más que ello pueda facilitar de una manera extraordinaria el trabajo de refutación, ya que dicha deformación quedará al descubierto tan pronto como el adversario lo desee y encuentre el momento para ello.

monismo de una concepción del mundo no se resuelve indicando las fuentes de donde provienen sus diferentes elementos. De otro modo, habría que considerar a Marx como el más grande ecléctico del siglo XIX, ya que reúne elementos del materialismo, del hegelianismo, del socialismo, de la economía burguesa clásica, y un buen número de otras cosas que antes de él eran absolutamente distintas e incluso contradictorias. La cuestión del eclecticismo o del monismo de una doctrina se resuelve mediante *pruebas*. Esto es exactamente lo que el camarada Beltov *no aporta*. Polemiza con Konrad Schladt, con los socialistas a quienes por un malentendido vincula a Mach, con N. G. [37] de *Rousskoîe Bogaststvo* [38], etcétera. Nada de esto tiene relación directa con el «empiriomonismo». El se limita aquí a declaraciones de este tenor: «... las mentes eclécticas, amantes de los "pensamientos abigarrados", "unen" de manera magistral las teorías más contradictorias. Sin embargo, el eclecticismo *non est argumentum* [39]».

Es cierto, camarada Beltov, el eclecticismo no es un argumento... Pero tampoco es un argumento caracterizar sin motivo con la *palabra* «eclecticismo» los puntos de vista que a usted le resultan antipáticos. ¡Tenga la amabilidad de aportar sus argumentos, camarada Beltov! Y como quiera que usted no los ha dado, necesita en verdad una convicción ingenua de la infalibilidad de su capacidad para emitir condenas como la siguiente —perdóneme el lector, pero no puedo privarme de la triste diversión de citar y analizar la severa condena que bajo forma de comparación espiritual pronuncia contra mí el camarada:

«...la actitud de nuestros "peritos" hacia la filosofía me recuerda siempre la actitud que hacia ella tenía el Rey de

[37] *Se trata, sin duda, de Nicolás Grot (1852-1899), psicólogo y filósofo, autor de una* Contribución a la cuestión de los criterios de verdad *(1883-1884-1885) en la revista mencionada, y de una comunicación al congreso de psicología fisiológica en París en 1890, titulada* Conservación de la energía en el dominio de la actividad psíquica. *Fue también el primer redactor en jefe de la famosa revista* Cuestiones de filosofía y de psicología *(1890-1917) (N. del E.).*

[38] Russkoie Bogatstvo *(1876-1918): Revista que a partir de los años de la década del noventa quedó bajo la dirección de Mijailovski y se convirtió en el órgano de los populistas liberales. Esta revista publicó obras de Korolenko, Garchin, Gorki, etcétera (N. del E.).*

[39] Crítica de nuestras críticas, op. cit., *prefacio, p. IV.*

Prusia Federico Guillermo I. Como es sabido, este sabio monarca permaneció indiferente por completo con respecto a la filosofía difundida por Kristian Wolff [40], hasta que le explicaron que los principios de Wolff podían proporcionar una base suficiente para la deserción. Entonces, el rey soldado ordenó al filósofo que abandonase Prusia en el término de veinticuatro horas so pena de ser condenado a morir en la horca. Resulta patente que nuestros peritos no intentarán en ningún caso castigar a nadie a causa de sus convicciones filosóficas. No podría ser de otro modo. Sin embargo, están dispuestos a hacer la paz con cualquier filosofía en la medida que consideren que no dificulta la realización de sus fines prácticos más próximos. Así es que en fechas muy recientes hicieron la paz con el kantismo. M. P. Strouvé [41] y S. Boulgakov [42] les han demostrado que el kantismo no se reduce solamente a una especulación teórica abstracta. Y ahora están dispuestos a rebelarse contra la "unión" de Kant y Marx. Sin embargo, hasta el presente, nadie aportó una prueba semejante en lo que respecta al *empiriomonismo* y nuestros "peritos" se hallan dispuestos a aceptar a *los machistas como marxistas*. Más tarde se lamentarán de ello, pero tal vez sea demasiado tarde [43]...».

He aquí, pues, una condena que sólo es severa con respecto a mí... Los camaradas «peritos» se parecen a Federico Guillermo I. La diferencia —tal vez sin importancia— reside en que ellos no están prontos a «condenar a nadie a la horca» por sus convicciones filosóficas. Resulta tranquilizador. El camarada Beltov considera que tienen

[40] *Kristian Wolff (1679-1754): Filósofo racionalista alemán (N. del E.).*

[41] *P. Strouvé (1870-1944): Economista, filósofo, que fue, junto con Bulgakov, Berdiaev y Tugan-Baranovski, uno de los líderes de los «marxistas legales» de la década del noventa; fue miembro del partido K. D., para emigrar luego, después de la revolución de octubre. Plejanov dedicó a Strouvé una serie de artículos que están reunidos en su libro* Crítica de nuestras críticas, *que Bogdanov cita muy a menudo (esta obra lleva como subtítulo* M. Strouvé en el papel de crítico de la teoría marxista de la evolución de las sociedades) *(N. del E.).*

[42] *S. Bulgakov (1871-1944): Filósofo, economista, que fue también un marxista legal; en 1909 participó con Strouvé y Bogdanov en la redacción de la compilación* Vékhi (los jalones) *o, según los términos de Lenin, de la «Enciclopedia de los renegados liberales» emigró en 1923 (N. del E.).*

[43] Crítica de nuestras críticas, op. cit., *pp. IV, V.*

razón en este sentido: esto da testimonio de su indulgencia. Pero ¿a quién le cabe en esta comparación el papel de filósofo acusado? Evidentemente a mí, «por ejemplo», ya que más adelante se llama directamente la atención sobre el empiriomonismo. En un primer momento esto no resulta molesto en sentido estricto: en el relato sobre Federico Guillermo I, el papel de Wolff no es el peor. En la comparación del camarada Beltov, el «principio de razón suficiente» corresponde al «empiriomonismo», lo cual tampoco resulta molesto. Si todos los argumentos dirigidos contra mis concepciones son tan acertados como la acusación dirigida contra el principio de razón suficiente, nada de particular amenaza a los «empiriomonistas»... Pero ¿quién llena la función modesta, en el caso presente, de los que han «explicado al sabio monarca, etc.»? Siguiendo al pie de la letra la parábola: el camarada Beltov...

Y todavía más, ¿qué es lo que le espera al culpable, es decir a mí? La promesa directa de un teórico influyente como el camarada Beltov me protege contra «la pena de muerte en la horca». Queda sin embargo... el exilio en el plazo de veinticuatro horas, que él no excluye. Piensa, pues, lector: ¡el exilio fuera de las fronteras del marxismo!...

La irritación contra los «empiriomonistas» lleva al camarada Beltov tan lejos que no sólo se olvida de presentar pruebas a favor de su severa condena, sino que además comete errores de bulto en relación con los principios técnicos del arte de la polémica que tan bien conoce...

Pero acabemos ya con este incidente tragicómico. Para decirlo en pocas palabras y con claridad, yo no reconozco ni al camarada Beltov ni a ningún otro poder autorizado y discrecional para resolver el problema del eclecticismo y del monismo de mis concepciones. Y al camarada Beltov todavía menos que a cualquier otro, pues he tenido el honor de demostrar, mediante el análisis de sus opiniones, que en realidad el eclecticismo no le resulta tan extraño y aborrecible como parece [44]. ¿Acaso es necesario que presente las pruebas, camarada Beltov?

[44] *En este sentido se pueden encontrar en el camarada Beltov faltas sorprendentes de atención del tipo de las observaciones sobre el hecho de que la psicología de los obreros «se adapta, se acomoda a las futuras relaciones de producción» (p. 152 del libro* La evolución de una concepción monista). *Si no se trata, como supongo, de una simple falta de atención, habría en esto una marcada desviación en la dirección del* idealismo histórico *(por el momento, las «relaciones futuras» sólo pueden existir* idealmente, *y son, al mismo tiempo, una fuerza realmente determinante para el desarrollo de una psicología proletaria).*

Por otra parte, no me cabe duda de que *los monistas del futuro* encontrarán en mis puntos de vista bastantes disonancias, bastantes combinaciones «eclécticas». La medida del eclecticismo y del monismo es relativa desde el punto de vista histórico; la severidad de las exigencias del monismo crece con la evolución de la humanidad; pero para nosotros se trata del *presente,* y yo no pretendo en absoluto establecer una «verdad objetiva» para todas las épocas, ni siquiera el mismo monismo objetivo suprahistórico.

Sé lo difícil que es la tarea que he emprendido; sé muy bien que los diez años de mi vida que he podido consagrarle son demasiado poco. Pero no hubiera podido dejarla de lado y jamás advertí nada que pudiera llamarse personal en esta tarea que me ha confiado la vida. Acogeré con gusto toda crítica proveniente del medio que me rodea, con tal de que sea una *crítica,* con tal de que proporcione material para esclarecer la verdad. Si a fin de cuentas la verdad se esclarece, aunque sea al precio del despedazamiento de mis ideas, saludaré con alegría esta verdad nueva para mí...

30 de abril de 1906, «Kresty [45]».

[45] *Nombre de la prisión de Petersburgo, donde Bogdanov estuvo encerrado después de su participación en la revolución de 1905 (desde diciembre de 1905 hasta el verano de 1906) (N. del E.).*

Nota bio-bibliográfica

Alexandre Alexandrovich Malinovsky, verdadero nombre de Bogdanov, nació en 1873 y falleció en 1928, víctima de una experiencia científica realizada sobre él mismo. Fue el segundo de una familia de seis hijos, estudiando en el liceo de Tula y posteriormente en la Universidad de Moscú, ciencias naturales, y en la Facultad de Medicina de la Universidad de Karkhov. En la década de los noventa intervino en política, en el seno del grupo populista, siendo detenido en diciembre de 1894. Dos años después se incorpora al partido socialdemócrata, y en 1897 publica el Manual abreviado de ciencia económica, *al que había de seguir, en 1899, el que Bogdanov considera su primer libro de filosofía:* Elementos fundamentales para una concepción histórica de la naturaleza. *En 1902 escribe* Estudio sobre la concepción realista del mundo.

Se adhiere al partido bolchevique en 1903, y es elegido posteriormente miembro del Comité Central. El Empiriomonismo *(1904-1906), su obra más conocida, suscita una fuerte polémica con Lenin, que acusa a Bogdanov de «idealismo filosófico» en su célebre* Materialismo y empiriocriticismo. *La polémica continuó motivada por la creación en Capri, juntamente con Gorki y Lunatcharsky, de una escuela del partido, cuya actividad es criticada también enérgicamente por Lenin. El proceso culminó con su exclusión del partido bolchevique en 1909.*

Mientras tanto, Bogdanov ha publicado un Manual de filosofía marxista *(1908) y, entre otras obras, una novela utópica,* La Estrella Roja *(1908). A partir de este momento publica artículos breves, y en 1910 su* Curso de economía política. *En 1913 aparece el primer volumen de su texto más sólido desde el punto de vista teórico:* La tectología, ciencia general de la organización.

En 1914 participa en la guerra como médico del frente y, tras la Revolución de Octubre, contribuye de forma decisiva a la creación del Proletkult. Publica La ciencia y la clase obrera *(1918),* El arte y la clase obrera *(1918). Conjunto de artículos que*

aparecieron originalmente en los tres primeros números de Cultura proletaria, *revista del* Proletkult *(y que editamos en la presente antología),* Curso elemental de economía política *(1924) y, en 1925,* La cultura proletaria, *que es una antología de textos.*

En el año 1921 había abandonado el Proletkult, *dedicándose totalmente a la actividad científica, creó un Instituto de transfusiones sanguíneas, del que en 1926 fue el director.*

El Proletkult *se fundó en octubre de 1917, días antes de los acontecimientos revolucionarios, pero algunas de sus ideas básicas habían aparecido ya años antes, a partir de la «Plataforma del grupo* Vperiod» *en 1909.* Vperiod *era un periódico clandestino en el que Bogdanov ejerció el cargo de redactor jefe. En 1917 el grupo* Vperiod *se disolvió.*

Desde octubre de 1917 hasta octubre de 1920, año en que el Proletkult *celebró su primer congreso, se produce una intensa actividad cultural que tiene en Bogdanov uno de sus principales animadores. En diciembre de ese año apareció en* Pravda *la «Resolución sobre el* Proletkult», *donde Lenin muestra sus reservas hacia el grupo, a pesar de lo cual la actividad del* Proletkult *continúa —mucho más débilmente a partir de 1925— hasta 1934, en que desaparece y sus concepciones son combatidas.*